

Den Klassiske Idélære

Ontologi eller Epistemologi

Morten Berg



Mastergradsessay ved det humanistiske fakultet/IFIKK

UNIVERSITETET I OSLO

31/5-2011

Innhold

Table of Contents

| | |
|---|-----------|
| INNHold | 2 |
| 1. INNLEDNING | 3 |
| 2. NYKANTIANISMEN..... | 6 |
| 3. RELASJONEN MELLOM IDEER OG DET SANSBARE | 7 |
| 3.1 DEN TRADISJONELLE TOLKNINGEN AV RELASJONEN MELLOM IDEER OG DET SANSBARE | 10 |
| 3.2 DEN KRITISKE TOLKNINGEN AV RELASJONEN MELLOM IDEER OG DET SANSBARE | 17 |
| 4. RELASJONEN MELLOM IDEER OG TENKNING..... | 24 |
| 4.1 DEN TRADISJONELLE TOLKNINGEN AV RELASJONEN MELLOM IDEER OG TENKNING | 31 |
| 4.2 DEN KRITISKE TOLKNINGEN AV RELASJONEN MELLOM IDEER OG TENKNING..... | 32 |
| 5. KONKLUSJON | 46 |
| KILDELISTE | 50 |

1. Innledning

Jeg vil i dette essay ta for meg to tolkninger av den klassiske idélære¹ for å avgjøre om det er en ren ontologisk lære eller om den har vesentlige epistemologiske trekk. Med den klassiske idélære menes den idélære vi finner i Platons midt-periode. Det er ingen klar konsensus blant fagfolket om dialogenes rekkefølge, men det er få som vil bestride at *Faidon*, *Symposion* og *Staten* tilhører Platons midt-periode, og at disse dialogene inneholder klassisk idélære.²

Generelt påstår idélæren at det er visse primære, uforanderlige og uavhengige entiteter, ideer, og at det sansbare vi erfarer er avhengig av disse ideene for sin eksistens/væren og natur/essens.³ Idélæren hevder også at vi får kjennskap til ideene gjennom tenkning, og at vi får kjennskap til det sansbare gjennom sansepersepsjon.⁴ Det påstås ytterligere at ideene er kunnskapens gjenstander, dvs. at egentlig kunnskap er kunnskap om ideer. Det er med andre ord to sider ved idélæren. På den ene siden er det et ontologisk aspekt og på den annen side et epistemologisk.

For Platon er ikke verden slik den umiddelbart, gjennom sansene, fremtrer å være. Han gir ingen klare beskrivelser av hva verden består av, men han har en filosofisk visjon om at det finnes to typer naturer, *physeis*, en egentlig og en tilsynelatende. Den umiddelbare natur, den vi har direkte tilgang til gjennom sansene, er den tilsynelatende, mens det finnes også en annen natur som ikke har de skiftende egenskapene som finnes i den tilsynelatende natur. Denne egentlige naturen er det som muliggjør en urokkelig erkjennelse av noe evig. En urokkelig erkjennelse av noe evig vil være sant til alle tider om det den er om. Innholdet i en slik erkjennelse vil ikke lide suksessjon av motsetninger, ei heller være kontekstsensitivt. Platon tar utgangspunkt i at verden er erkjennbar, fornuftig og god, og ønsker videre å

¹ Klassisk idélære er et begrep som har kommet p.g.a. at flere hevder Platon endret idélæren i sen-dialogene.

² Jeg har valgt og ikke ta med *Hippias maior*, *Faidros* og *Timaios*, selv om de har idélære i seg. Grunnen til det er at fagfolket bestrider opphavet til førstnevnte dialog, og de er ikke enige om de to sistnevnte er tilhørende den klassiske epoken til idélæren. *Parmenides* dialogen hevder de fleste fagfolk er tilhørende Platons sen-dialoger.

³ Jfr. *Staten* 509b.

⁴ Jfr. *Faidon* 65c,78-79, *Staten* 507a-c.

undersøke verdens natur og mulighetsbetingelsene for erkjennelse og språklig kommunikasjon. Det kan være misvisende å kalle idélæren en lære, ideene brukes til å vise hva vi forutsetter i erkjennelsen om tilværelsen. Ideene er erkjennelsens intenderte objekt, gjennom dem får man kunnskap. Ideer som “Større og Mindre enn”, “Varmt” og “Kaldt” er noe vi bruker for å strukturere den verden som er tilgjengelig for erkjennelse.⁵ Platon bygger sin teori på noen premisser, all erkjennelse er intensjonal eller objektbundet. Det er en analogi mellom sanseerkjennelse og fornuftserkjennelse, ved å se eller vite x har vi en direkte kontakt med objektet. Denne direkte kontakten med objektet må være tilstede forut for setninger om objektet. Både sanse- og fornuftserkjennelse som evner er avhengig av objektet, finnes det erkjennelse så finnes det også et objekt. Man kan ikke erkjenne intet. For Platon følger det at siden det finnes noe sammensatt, ufullkomment og som er i stadig forandring, så må det også finnes noe som er fullkomment, usammensatt og noe som ikke kan forandres.⁶ Hvis ikke ville det vært både ontologisk og erkjennelsesteoretisk kaos.

Aristoteles tolker Platons idélære veldig kortfattet og gir mer en karakteristikk av den. Daniel T. Devereux (Fine, 2003) forsvaret Aristoteles tolkningen i lys av aktuelle temaer.⁷

Aristoteles og Devereux hevder at idélæren er en to verdener teori, hvor det sansbare er duplikasjoner av ideene. Det finnes to typer to verdener teorier, en sterk og en svak versjon. I en sterk versjon betyr det at kunnskap og tro ekskluderer hverandre, at de handler om forskjellige ting. I en svakere versjon betyr det at man kan ha både kunnskap og tro om ideene, men bare oppfatning om det sansbare. Devereux vil forsvare to påstander om idélæren: Ideene er ikke immanente i deres deltakere, og Ideene er ontologisk uavhengige av de sansbare partikulære.

Paul Natorp har en uortodoks tilnærming til idélæren (Natorp, 2004). Han hevder det var Platon som først begynte med transcendent idealisme, tanken om at virkelighetens natur

⁵ Uavhengig av om det er subjektet eller objektet som gir oss ideene.

⁶ Jfr. Det sykliske argument. *Faidon* 70c-72e.

⁷ G. Fine har i essayene ”Separation” og ”Immanence” hevdet at Ideene er i deres deltakere i *Faidon*. Det er også hevdet at Platons påstander om Ideer ikke gir en generell forpliktelse til ontologisk uavhengighet. I noen dialoger forplikter han seg til ontologisk uavhengighet av noen Ideer, men ingen generell forpliktelse. Se Devereux s. 192.

kan avledes fra tenkningens natur. Natorp hevder at idélæren er en introduksjon til idealisme, men han hevder også at idealismen vi finner i idélæren er både transcendentale og ikke subjektiv. Natorp, som var nykantianer, hevder at det sansbare og det tenkbare er to grunnleggende elementer i kunnskap, og at tenkningen er primær. Han vil forsvare to teser vedrørende idélæren. Den metafysiske tesen hevder at ideene er lover og forklaringer, ikke substanser. Han skriver: "For the ideas signify laws, nothing else." (s. 90) Den andre tesen Natorp ønsker å forsvare er transcendentale, og påstår at ideene, i det minste de mest fundamentale og generelle, primært bestemmer tenkningens og kunnskapens natur. Natorp mener at idélæren primært er en teori om tenkning, og kun som en konsekvens av det en teori om det værende/ontologi.

Det å finne et klart skille mellom ontologi og epistemologi er vanskelig. Beskjeftiger man seg med ontologi ønsker man å gi en beskrivelse, særegne og nødvendige trekk, av den ultimate virkelighets natur. Man rangerer forskjellige typer værende, og gjør rede for ontologiske nivåer og ontologisk status. Beskjeftiger man seg med epistemologi ønsker man å beskrive rasjonell tenkning, eller å finne betingelser for kunnskap og vitenskap. Det er tydelig at begge typer undersøkelser er tilstede i idélæren, men hvem er mest fundamental? For å besvare dette vil jeg se på to typer relasjoner. Relasjonen mellom ideer og sansbare ting, og mellom ideer og tenkning. Et avgjørende spørsmål blir å besvare om det er rom for kunnskap om det sansbare i idélæren.

2. Nykantianismen

Nykantianisme er en samlebetegnelse for filosofiske bevegelser i Tyskland mellom ca. 1870-1930. Felles for dem er deres inspirasjon fra Kant, og at de ønsket å gjøre erkjennelsesteorien til filosofien mest fundamentale disiplin. Nykantianismen deles gjerne i syv forskjellige grener etter T. K. Oesterreichs inndeling. Det som skilte de forskjellige grenene var deres vektlegging av hvilke standpunkter i Kants system filosofien skulle bygges videre på. De to mest kjente grenene er Badenskolen og Marburgerskolen. Badenskolen hevdet at filosofien og dens transcendentale metode var å identifisere universelle verdier som muliggjorde kulturen i dens varierte uttrykk, en verditeori. Paul Natorp tilhører Marburgerskolen, hvor de mest kjente ved siden av Natorp selv er grunnleggeren Hermann Cohen og Ernst Cassirer. Marburgerskolen har sin særegne naturvitenskapelige idealisme som kjennetegnes ved at den hevder de fysiske objekter blir først virkelig kjent gjennom vitenskapens lover. Marburgerskolens filosofi kjennetegnes av at den er logisk-metodologisk. Rom og tid er ikke persepsjonens a priori begreper, men “den rene tankes” konstruksjonsmetode. Perseptuelle data, det gitte, er meningsløst forutfor “den rene tankes aktivitet”. Cohen vektla også at “den rene tanke” ikke refererer til individuell bevissthet, men til innholdet i hans eget systems a priori prinsipper. Prinsippene ville endre seg når vitenskapen endret seg. Natorp arbeidet mye med å utfylle Cohens Kant tolkning, med vitenskapsteori og med filosofihistorie. Marburgerskolens viktigste spørsmål, “hva er vitenskap”, blir overført til deres Platon tolkninger. Natorp tolker ikke Platons idélære kun ut fra Kants system. På to felt er han original i så måte. For det første er ikke tenkningens og kunnskapens natur noe subjektivt, men noe mer fundamentalt enn skillet mellom subjekt og objekt. Når Natorp beskriver tenkningens og kunnskapens natur vil han belyse hvordan subjekter kan tenke og vite, og hvordan objekter kan bli tenkt på og erkjent. For det andre, når han snakker om virkelighet mener han virkelighet i seg selv, og ikke hvordan virkeligheten fremtrer for et tenkende subjekt. Natorp mener at man kan si noe om tingene i seg selv, men at dette er minimalt, og at oppgaven er uendelig. Det er ideene, lovene, naturlovene, den rene tankes fastslåelser, som muliggjør en minimal erkjennelse av tingene i seg selv. Med tenkning henviser Natorp til tenkningens verden og generelt om hva man kan tenke om. Han henviser aldri til en hendelse i en gitt tid, eller partikulære tanke handlinger.

3. Relasjonen mellom ideer og det sansbare

I alle de tre aktuelle dialogene belyses forholdet mellom ideene og det sansbare. I *Faidon* er det diskusjonen om sjelens egenskaper som fører til ideene. Det er et metafysisk avsnitt som beskriver ren tenkning og hva den er om, men det beskriver også det sansbare. Den som elsker visdom må så langt han kan snu seg vekk fra kroppen og rette seg mot sjelen (64e4-5). I visdoms tilegnelsen er sansene unøyaktige og uklare, de vil villedde sjelen (65b). Det er i tenkningen at de værende ting åpenbarer seg (65c2-3). Det blir hevdet at det eksisterer noe som er Skjønt, Godt og Rettferdig "i seg selv" (65d). Ingen av disse tingene blir kjent gjennom sansing. For å finne en tings vesen, hva det faktisk er, må man forlate kroppen og sansene, og støtte seg på tenkningen. Man kan ikke få tilgang til "det Skjønne i seg selv" gjennom sansing, kun gjennom ren fornuftserkjennelse. Platon beskriver i dialogen *Faidon* at dette gjøres best når man nærmer seg objektet med tanken alene. Uten å assosiere det med noe sansbart, eller bruke sanse persepsjon i resoneringen. Men som ved den rene tanke alene forsøker å gripe hver enkelt ting av det værende. Det må gjøres uavhengig så langt som mulig av sansene, fordi det legemlige forvirrer sjelen og lar den ikke oppnå sannhet og visdom (65e-66a). Sansene er til hinder for erkjennelse av Ideene, man må fjerne de fordommene som følger med sansene hvis man skal nå sannhet og visdom. Med sannhet og visdom menes det samme som ren væren, væren i seg selv.⁸ Det er så langt som mulig man skal fjerne seg fra sansene. Man skal/kan med andre ord ikke fjerne seg helt fra sansene, da det er de som vekker lysten til å undersøke fenomenet. Det nevnes flere steder at man ikke skal/kan fjerne seg helt fra sansene, vi ser det i 66a3-4, i 67a2-3, og i 67c6-d1. Om kunnskap er mulig nevnes ikke, men det sies at hvis det er umulig å oppnå ren kunnskap med kroppen, så kan vi aldri oppnå kunnskap, eller så må vi vente til etter døden (66e-67a).

Anamnesislæren, gjenerindringslæren, er kjent fra tidligere dialoger som *Menon*. Der blir kunnskap sagt å være sann oppfatning med en begrunnelse.⁹ I *Faidon* blir

⁸ Jfr. *Theaitetos* 186c

⁹ *Meno* 98a3. *Aitias logismos*, en begrunnende forklaring. *Aitia* kan bety årsak, forklaring, grunn; *logismos* betyr resonering.

gjenerindringslæren knyttet til idélæren. I *Menon* er temaet om dyd kan læres, men hovedfokuset blir etter hvert å besvare undersøkelsens paradoks, hvordan kan man undersøke noe man ikke vet (80d). I 81c-d beskrives potensialet til menneskene vedrørende kunnskap, og hvordan et individ kan, siden hele naturen er beslektet, når det først har kunnskap om en ting få all kunnskap. Slavegutten mangler kunnskap, men han kan undersøke ting han ikke vet, og nærme seg sannheten om de, fordi han har sanne oppfatninger om de tingene han ikke vet (85b-d). Vet man ikke veien til Larissa kan man allikevel komme frem dit dersom man har sanne oppfatninger om hvordan man vil komme dit. Sanne oppfatninger og kunnskap vil begge resultere i korrekte handlinger, kunnskap er derfor ikke nødvendig for å gjøre undersøkelser (97a-c). Angående gjenerindringslæren har et viktig spørsmål vært om den er ment å forklare begrep formasjon, eller om den skal forklare hvordan man går fra sanne oppfatninger til kunnskap.¹⁰ I *Menon* sies det ikke noe om hva som ville vært en tilstrekkelig begrunnelse, i *Faidon* hevdes det at ideene er *aitiai*, kausale og forklaringsmessige faktorer (94e4-5). I *Menon* er kunnskap en sann oppfatning som er tilstrekkelig begrunnet, i *Faidon* må kunnskap involvere ideer og det henvises til to typer væren noe vi ikke finner i *Menon*. I *Menon* er kunnskap og tro om de samme ting, i *Faidon* er det mulig å hevde at kunnskap og oppfatning utelukker hverandre, er noe som handler om forskjellige ting. Hvis midt-dialogene støtter opp om en to-verdener teori i en eller annen form, så vil kunnskapsteorien vi ser i *Menon* være veldig forskjellig fra kunnskapsteorien vi ser i *Faidon*.

Gjenerindringslæren i *Menon* ligner innatisme, læren om medfødte ideer, mens gjenerindringslæren i *Faidon* henviser til to typer entiteter i tillegg til at ideene kommer fra oss selv. I *Menon* er kunnskaps betingelse interne i subjektet i form av erfaring, sanseinntrykket og resonering over disse. I *Faidon* tillegges det en objektiv betingelse, noe ubevegelig, gjenerindringlæren knyttes til kunnskap om ideene. I *Faidon* får vi vite at gjenerindring kan bli avledet fra ting som enten er like eller ulike (74a). Et bilde av person X får oss til gjenerindre X, eller ved at vi ser en lyre og gjenerindrer eieren. I argumentet om Likhet sier Platon at like stener og trestykker, mens de forblir det samme, virker like for en, ulike for en annen. Likhet har aldri virket som ulikhet, eller selve det Like å være det Ulike. De like ting er derfor ikke det samme det Like, men “[...] it is definitely from the equal

¹⁰ Se Dominic Scott, “Platonic Recollection”, (Fine, 2003, s.93-124).

things, though they are different from that Equal, that you have derived and grasped the knowledge of equality [...]” (74b6-c7).

David Ross tolker argumentet om Likhet og sier det gir et hint om de matematiske entiteter som noe mellom det sansbare og Ideene. Selv om to sansbare ting er 60 cm kan de virke like for en, ulike for en annen. Perfekte sansbare f skilles både fra de uperfekte sansbare f og ideen F (Ross, 1966, s. 22). Fenomenverden, det som kommer til syne i sanseerkjennelsen, er sammensatt, ufullkommen og i stadig forandring. Alt som eksisterer i tid og rom er sammensatt av forskjellige bestanddeler, og disse bestanddelene er i forandring. To stykker tre i fenomenverden kan bare synes like p.g.a. at det finnes en standard/idé for begrepet ”det Like”. En relasjon i fenomenverden forutsetter en standard i idéverden. De absolutte standardene for relasjonene i fenomenverden kommer fra oss selv gjennom gjenerindring. Det vi erfarer som like stener står tilbake for det Like, men det er fra de like ting vi har fått kunnskap om Likhet, og det kan da virke som om vi må ha tilgang til sansbare f for at ideen F skal kunne eksistere. Platon skriver:

Then surely we also agree that this conception of ours derives from seeing or touching or some other sense perception, and cannot come into our mind in any other way [...] sense perceptions must surely make us realize that all that we perceive through them is striving to reach that which is Equal but falls short of it [...] (75a-b)

Sitatet støtter opp om påstanden at det ikke finnes noe virkelig likestort i sanseerfaringen. Våres tanke om ”det Like” kommer fra oss selv når vi ved likhet og ulikhet ordner verden med tanken. Det er klart av det overnevnte at vi ikke kan tenke om det Like i seg selv uten å være fremtrådt for ting, som på en måte er like, i form av at de streber etter å være som det like uten å være selve ”det Like”. Det er sanseerfaringen av tilnærmet like ting som er starten på prosessen som gir oss begrepet om ”det Like”.

I dialogen *Faidon* finner vi også påstanden om at sansbare objekter gjennomgår en konstant forandring, mens Ideer er fullstendig uforanderlige. Alt sammensatt kan bli spredd, det som alltid er det samme er ikke sammensatt. Det Skjønne blir ikke berørt av forandring, det er det samme i relasjon til seg selv og i relasjon til andre ideer (78e). De mange partikulære skjønne som deltar i ideen F forblir ikke f, de forblir aldri det samme, hverken i forhold til seg selv

eller i forhold til hverandre. De mange f persiperes med sansene, mens de som forblir det samme kan kun gripes med fornuftig tenkning. Platon sier:” [...] assume two kinds of existences, the visible and the invisible [...] the invisible remains always the same, whereas the visible never does [...]” (79a)

Det finnes tre typer heraklitisme. I følge en moderat versjon vil sansbare objekter til enhver tid gjennomgå suksesjon av motsetninger¹¹ i en eller annen form. I følge en ekstrem versjon vil sansbare objekter til enhver tid gjennomgå suksesjon av motsetninger på alle måter, og i følge en svak versjon vil objekter gjennomgå forandring(er) på en eller annen måte, på et eller annet tidspunkt. I tillegg til suksesjon av motsetninger, finnes det også kontekstsensitive motsetninger, for eksempel kan det å gi tilbake det man skylder både være rettferdig og ikke rettferdig avhengig av sammenhengen¹². Begge disse motsetningene, suksesjon av motsetninger og kontekstsensitivitet, er forandringer, det er enten en forandring i tingen eller en forandring i predikasjonen av tingen. Beskrivelsen av det sansbare ovenfor støtter opp om en ekstrem type heraklitisme. De partikulære tingene er aldri, hverken i forhold til seg selv eller til andre ting, i samme tilstand. Men vi har så likevel at våres tanke om det Like kom fra våres sansepersepsjon av tilnærmet like ting. Det er det sansbares uorden, og våres undersøkelser av det sansbare som gjør at vi “har” Ideer.

3.1 Den tradisjonelle tolkningen av relasjonen mellom ideer og det sansbare

Aristoteles kritiserer idélæren på flere felt. Blant annet for at Ideene ikke er noe annet enn uforanderlige og evige duplikasjoner av foranderlige og uevige sansbare ting. Han sier:

[...] the most paradoxical thing of all is the statement that there are certain things besides those in the material universe, and that these are the same as sensible things except that they are eternal while the latter is perishable. For they say there is a man-in-himself and a horse-

¹¹ Med suksesjon av motsetninger menes det at en ting er F til en gitt tid, t1, og slutter å være F ved t2.

¹² Jfr. *Staten* 331c.

in-itself and health-in-itself, with no further qualification, - a procedure like that of the people who said there are gods, but in human form. For they were positing nothing but eternal men, nor are they making the Forms anything other than eternal sensible things. (Metaphysics 997b5-12)¹³

Sitatet sier at Ideene ikke er i det materielle univers, og at de er det samme som de sansbare ting de er Ideer av, med unntak av at Ideene er uforanderlige, og evige mens det sansbare er forgjengelig. Med tanke på idélærens grunnlag hevder Aristoteles at det er Sokrates søken etter definisjoner, det universelle, hva alle de partikulære f har til felles, som er en av Platons motivasjonskilder. Men også Heraklits syn på kunnskap om det sansbare, at alle sansbare ting er i en tilstand av bevegelse, og at det av den grunn ikke er noe kunnskap om de, blir akseptert av Platon i hele hans skrivende liv, ifølge Aristoteles. Han skriver:

[...] for this reason, that the common definition could not be a definition of any sensible thing as they were always changing. Things of this other sort, then, he called Ideas, and sensible things, he said, were apart from these, and were all called after these; for the multitude of things which have the same name as the Form exist by participation in it. [...] *But what the participation [...] of the Forms could be they left an open question.* (Metaphysics 987b6-13)

Når Aristoteles hevder at for Platon var de sansbare tingene alltid flytende, i forandring, ubestembare, manglende enhet, essens og definisjon, så utelukker det en svak type heraklitisme. Både den moderate og den ekstreme versjonen utelukker kunnskap i streng forstand om det sansbare. Når Aristoteles i tillegg hevder at Platon/platonistene ikke behandlet delaktigheten de sansbare tingene har i sine respektive Ideer, så følger av den tolkningen at kunnskap i streng betydning er forbeholdt Ideene. Kunnskap i streng betydning kan man ikke ha om de sansbare tingene. I en annen passasje i *Metaphysics* undersøker Aristoteles idélæren i seg selv slik den ble forstått av grunnleggerne. Igjen nevnes Heraklits og Sokrates sin innflytelse, men det blir også påpekt at Sokrates aldri søkte dette universelle, definisjonene, utenfor de sansbare tingene.

¹³ Jfr. *Metaphysics* 990b6-9.

[...] *his successors however, gave them separate existence, and this was the kind of thing they called Ideas. [...] for them [...] there must be Ideas of all things that are spoken of universally [...]* (Metaphysics 1078b30-34)

I følge Aristoteles har Ideene separat eksistens, de er ideelle duplikasjoner av det sansbare vi snakker universelt om, det vi betegner med egennavn, og Ideene har en ubestemt relasjon til det de er ideer av. Med det mener Aristoteles at Platon forlot Sokrates syn på forholdet mellom universaliene og deres deltakere.

I dialogen *Faidon* brukes begrepene ”storhet i oss” og ”Storhet i seg selv”. Devereux hevder at Platon snakker om to typer entiteter, immanente idé-kopier og separate eller transcendent Ideer. Sokrates sier at ”storhet i oss” er forgjengelig. Ideen Storhet er ikke forgjengelig, og derfor er det to typer entiteter, gitt identiske ting må ha alle de samme egenskaper¹⁴.

Devereux mener at Platon bruker termene ”*idea*” og ”*eidos*” bevisst til å skille de immanente form-kopiene fra de separate Ideene i *Faidon* 104-106. Vanligvis har disse termene blitt forstått som synonyme. Hvis de er synonyme vil det i teksten (104b-e) være evidens for at ”Varme i seg selv” er i tingen. Devereux skriver, Sokrates introduserer termen ”*idea*” i slutten av udødelighetsargumentet (104b9ff). I den passasjen forklarer Sokrates at hver gang en bærer av en motsetning tar grep om en ting, vil tingen få både bærerens egen idé eller karakter (*idea*), og motsetningen bæreren har. Devereux hevder videre at tingen som er ”okkupert” av bæreren får motsetningens idé brakt til/i seg (104d1-3). Han hevder at *idea* er i bærerne, varme eller dets *idea* er i ilden (104b9-10). Når et trestykke brenner vil varmens *idea* være i trestykket. Språkbruken tilsier at disse ”ideene” er immanente i sansbare objekter. Devereux mener det er tydelig at Sokrates, med unntak av livets *idea*, mener alle disse motsetningene i tingene er forgjengelige, og konkluderer med at Sokrates enten kontradikterer seg selv med tanke på Ideenes uforgjengelighet, eller så er ikke ideene han snakker om i de sansbare tingene identiske med de transcendent Ideer. Motsetningenes *idea* er immanente, men disse *ideas* er ikke de uforgjengelige Ideene. Hvis *idea* og *eidos* henviser til to typer ting, og bare *idea* brukes når det snakkes om motsetningene i det sansbare, så er det tegn på at Ideene ikke er immanente. Siden det ville gjøre *Faidon* konsistent med

¹⁴ Jfr. Leibniz lov.

Symposion, har vi god grunn for å akseptere at det er snakk om to forskjellige ting, hevder Devereux. Sansbare objekter deltar i Ideer uten å ha Ideene i seg, men *Faidon* gir ingen svar på hva delaktigheten er, i følge Devereux. Han hevder at *eide* blir i 104c7 brukt til å referere til både Ideer og immanente karakterer, så påstanden hans er at *eidos* refererer til både Ideer og immanente karakterer, mens *idea* blir brukt utelukkende til å referere til de immanente karakterene i 104-106, det fjerde udødelighetsbevis (s198-199). Devereux lister opp forskjellene. Kopiene er ved siden av å være immanente og forgjengelige, også bevegelige, i mange objekter, sansbare og avhengige av objektene de er immanente i. Ideene er ved siden av å være separate fra det sansbare også evige/uforgjengelige, ubevegelige/uforanderlige, kun en, tenkbare og uavhengige av objektene som deltar i de (s. 200). At Ideene er uavhengig av objektene som deltar i dem kan forstås på to måter. Enten er det slik at Ideene eksisterer uavhengig av noen eller en gruppe deltakere, men ikke uavhengig av samtlige deltakere, eller så kan Ideene eksistere selv om det ikke finnes noen deltakere i Ideen. Devereux tar utgangspunkt i at *Symposion* eksplisitt bekrefter at Ideene er ontologisk uavhengig av deltakerne. Det Skjønne hverken vokser eller minker og er totalt uberørt av det sansbare. Dette tolker han som at Ideene er på en sterk måte ontologisk uavhengig, det vil si at Ideen F vil være selv om det ikke fantes noen sansbare f.

Devereux mener også at språkbruken i *Faidon* tilsier at Ideene ikke er immanente, det snakkes om Ideene ”i og for seg selv” noe som vitner om at de ikke er immanente i sansbare entiteter. Argumentet hans for at de er snakk om to typer entiteter er som følger. Sokrates impliserer at storheten i oss er forgjengelig. Når storheten i oss blir møtt av sin motsetning må den enten trekke seg tilbake eller gå til grunne (102d5-103a2; 103d5-104c3). Hvis storheten i oss kan gå til grunne, så er den ikke identisk med Ideen Storhet som er uforgjengelig. (Fine har hevdet at å gå til grunne ikke er en mulighet for storhet i oss, på samme måte som sjelen må den alltid trekke seg tilbake¹⁵.) Devereux mener at valget, å trekke seg tilbake eller gå til grunne, er fremsatt for å benyttes i udødelighetsargumentets siste fase. Sokrates vil gi sjelen to alternativer i møte med døden, og vise at sjelen ikke kan gå til grunne, men må trekke seg tilbake i møte med døden (s. 195). Devereux mener det er

¹⁵ Fine ”Immanence” s.77. Gjenfortalt av Devereux s. 195.

tydelig at storhet og litenhet i oss er forgjengelige entiteter, i *Faidon*, og vil med det frem til at det er snakk om to typer entiteter. Ild og snø er ikke motsetninger, men de har egenskaper som er motsetninger, varme og kulde. Ild som alltid er varmt, må når kulde nærmer seg enten trekke seg tilbake eller gå til grunne (103d5-12). Når ild tar grep om noe vil tingen den tar grep om ha både ild og varme i seg. Hvis varmen som bæres av ilden var uforgjengelig ville også ilden være uforgjengelig, i møte med sin motsetning ville den da eventuelt trekke seg tilbake, uten å bli påvirket på noe annen måte (105e10-106a10). Siden det er mulig å slukke ild, så følger det at varmen i ilden også kan gå til grunne. Devereux hevder dette gjelder for alle sansbare motsetninger, også det odde og det like, og hevder 106b2-c7 bekrefter dette. Det finnes Ideer for alle motsetninger, Varmt og Kaldt, Stort og Lite, det Odde og det Like, og de er uforgjengelige. Varmen i ilden er følgelig ikke det samme som “Varme i seg selv”, siden ilden kan slukkes og varmen går til grunne. Devereux kaller egenskapene i tingene for immanente karakterer, eller aspekter. Devereux mener med dette å ha vist at det er snakk om to typer entiteter, og siden det store, det varme og det like kan gå til grunne i det sansbare, må det bare være de immanente karakterene som er i tingene (s196-197).

Devereux hevder at Ideene ikke er immanente i *Faidon*, og at de er ontologisk uavhengige av tingene som deltar i de på en sterk måte, det vil si uavhengig av samtlige deltakere. De immanente karakterene varme og storhet, i ilden og i Simmias, vil være ontologisk avhengig av dets bærer med tanke på deres eksistens. Ideen Storhet blir på ingen måte påvirket av hva som skjer med Simmias. I *Symposion* 211a-b sies det at det Skjønne aldri forgår, vokser eller svinner, men alltid og bestandig er, og det trer frem som noe “i og for seg selv”, noe som benekter at det er i noe. Lignende beskrivelser finnes i *Faidon* 78d5-6 og 100b5-7, men der er det ingen direkte benektelse av immanens slik det er i *Symposion*, men beskrivelsen av Ideene impliserer benektelse av immanens, hevder Devereux. Siden sjelen bare kan bli “seg selv ved seg selv” når den er skilt fra kroppen, mener Devereux at det samme må gjelde Ideene siden det er nevnt i samme kontekst, *Faidon* 64c4-8 og 66e4-67a2. Parallellen er at sjelen blir “seg selv ved seg selv” når den ikke lenger er knyttet til kroppen, og når den ikke er knyttet til noe legeme blir den heller ikke påvirket av hva som skjer med legemet. Ideene er separate fra deres deltakere, de eksisterer ikke i deltakerne, og deltakerne utgjør ikke samlet med Ideen en helhet. Ideene skiller seg fra sjelene fordi de alltid eksisterer separat fra deltakerne, mens sjelenes separate eksistens fra kroppen er bare periodisk. Ideens separate

eksistens fra deltakerne er det samme som å “være seg selv ved seg selv”. Ideens separate eksistens garanterer at Ideen ikke er berørt av hva som skjer med dens deltakere, hevder han (s. 202-203).

Det er naturlig å forstå påstanden at Ideene eksisterer separat fra deltakerne som at de eksisterer uavhengig av dets deltakere. Separat eksistens garanterer ikke ontologisk uavhengighet for Platon, hadde det gjort det ville sjelen kunne eksistere separat fra kroppen selv når de var knyttet sammen, for sjelen har alltid kapasitet til å eksistere uten kroppen den er knyttet til, hevder Devereux om Platon. Separat eksistens er derfor ikke nøyaktig det samme som ontologisk uavhengighet. Med tanke på den forskjellen at separat eksistens ikke er det samme som ontologisk uavhengighet, så er det ikke sikkert at Platon mente Ideene var ontologisk uavhengig av deltakerne. Igjen henviser han til *Symposion* 211b1-5, Ideen “i og for seg selv” er totalt uberørt av hva som skjer med dens deltakere, og det er naturlig å forstå dette som at Ideen ikke ville bli berørt selv om samtlige deltakere gikk til grunne, en sterk type ontologisk uavhengighet. Også i *Faidon* finnes det gode grunner for å hevde at Ideene er på en sterk måte ontologisk uavhengig av deltakerne. Devereux hevder at i følge Platons behandling av sjel og legeme blir sjelen “seg selv ved seg selv” når den er separert fra kroppen i døden. Det er ikke tilstrekkelig at sjelen fortsetter å eksistere etter at kroppen er død, for det kan være en nødvendig betingelse for fortsatt eksistens at den er bundet sammen med et eller annet legeme. Hvis på en eller annen måte sjelen alltid må være bundet sammen med et eller annet legeme, så vil sjelen aldri kunne eksistere “ved seg selv”. For at sjelen skal kunne eksistere ved seg selv, må den kunne eksistere på egen hånd, uavhengig av noe legeme. Det er ingen grunner for å hevde at Platon mente at sjeler som eksisterte på egen hånd, ikke bundet sammen med noe legeme, er fremdeles avhengig av legemer for å eksistere, i følge Devereux. Så selv om sjelens væren “i seg selv ved seg selv” ikke er det samme som ontologisk uavhengighet, så impliserer den første attributten den andre. Og hvis påstanden at Ideer eksisterer “i seg selv ved seg selv” blir sett parallelt med påstanden om sjelene, må Platon ha ment at Ideene ikke er avhengig, med tanke på deres eksistens, at de har deltakere, i følge Devereux (s 204).

Devereux konkluderer med at Platon er konsistent og i harmoni med tanke på immanens i dialogene *Faidon* og *Symposion*. Han mener også at idélæren er i samsvar med Aristoteles

rapporter om den. Ideene er ikke i deres deltakere og Ideene eksisterer uavhengig av deres deltakere. Delaktigheten mellom Ideene og de sansbare ting blir ikke behandlet i *Faidon*, i følge Devereux. “Separat” betyr for Aristoteles at den separate tingen ikke er avhengig av et underliggende subjekt, slik kvaliteter er avhengig av en ting. Separat betyr ikke at den er adskilt fra noe, hevder Devereux. Grunnen til at Platon separerte Ideene fra det partikulære var blant annet å bevare muligheten for kunnskap. Men da det ikke nevnes i de passasjene Ideene skilles fra det partikulære (74a-c; Staten 478e-479b) kan ikke det være grunnen alene, og den forklarer ikke hvorfor Ideene blir skilt fra de immanente karakterene. Devereux hevder en av hovedgrunnene for å separere Ideene var å bevare enheten til Ideen, og det var av samme grunn Platon opprettet distinksjonen mellom Ideene og de immanente karakterene (s. 210). Devereux mener Ideene ikke kan være én dersom de ikke er separate. Hvis hele Ideen er i tingen vil Ideen være separat fra seg selv, og det vil bety at en og samme hele ting kan være på to forskjellige steder til samme tid. Hvis deler av Ideen er i tingen vil ikke Ideen være én, den vil være delbar. Ideen kan ikke være “en i mange”. Ideen kunne vært i én ting, men ikke i mange. Ved å skille mellom Ideer og immanente karakterer bevarer man enhetskravet, ingen av de er “en i mange”. Ideene er ikke i noe, og immanente karakterer er kun i en ting. Med dette skillet blir Ideene “en over mange” hevder Devereux (s. 212).

Hvorvidt Ideene er adskilt eller ikke fra det sansbare gir ikke en demarkasjon på om idélæren er en ren ontologisk lære eller om den har vesentlige epistemiske trekk. Derimot hvis kunnskap om ideene ikke har noe relasjon til kunnskap om det sansbare, og erkjennelsesteorier og vitenskapsteorier har det sansbare som data, og de er adskilt og forskjellige, så er idélæren utelukkende en ontologisk lære. Idélæren gir da beskrivelser av virkeligheten og gir betingelser for kunnskap, uvitenhet og forestillinger. Den beskriver det som er, i form av sansning og tenkning, og utlegger særegne og nødvendige trekk ved de forskjellige værener. Idélæren gjør i så fall rede for forskjellige ontologiske nivåer, bevegelig og ubevegelig, og forskjellig ontologisk status, viten og ikke-viten.

3.2 Den kritiske tolkningen av relasjonen mellom ideer og det sansbare

Natorp hevdet at Ideene er lover, genuine forklaringer. Med lover mener han en generell forklaring på hvorfor en flerhet av tilfeller er som de er. Med forklaring henviser han til objektive, virkelige forklaringer, naturlover. Natorps tolkning av idélæren er også et svar på kritikk reist mot idélæren av Aristoteles. Aristoteles skiller klart på hvilken måte Sokrates og Platon søkte det universelle, den ene i tingene den andre utenfor tingene. Natorp gjør et poeng av at det ikke er noe brudd mellom Sokrates og Platons søken etter definisjoner, han hevder det er en naturlig utvikling, og at Platons fokus alltid har vært metodologisk. Natorp har et annet syn på både Platons motivasjon til idélæren, og på relasjonen mellom Ideene og de sansbare tingene enn Aristoteles. Der Aristoteles hevder at de sansbare tingene er ubestembare, og at relasjonen mellom Ideene og tingene ikke ble behandlet av Platon, hevder Natorp at de sansbare tingene alene, og uavhengig av deres relasjon til Ideene er ubestembare. Sansbare ting er erkjennbare, men det er betingelser. For det første må det finnes flere Ideer. De sansbare tingene må være riktig relatert til Ideene, og Ideenes relasjon til de sansbare tingene må være erkjennbare. Man kan ha kunnskap om de sansbare tingene, men denne kunnskapen vil være avledet fra Ideene, i følge Natorp. Han hevder at det aldri var Platons intensjon å begrense kunnskap til Ideene, og at et sentralt mål med idélæren har vært å forklare hvordan sansbare ting kan bli kjent.

Når Natorp kommenterer dialogen *Faidon* hevder han at det er den vitenskapelige diskusjonen som er det primære i dialogen, og ikke om sjelene er evige. Det er det evige i tenkningen, Ideene, som er temaet. Han hevder *Faidon* er et bevis for at Platons Ideer er kun basert på, har intet annet som deres essensielle innhold enn logisk prosedyre. Han mener dialogen viser at sannheten om det som er kan kun finnes i fastslåelser i tenkning (99e), dvs. sannheten om objekter kan kun finnes i logisk forankrede påstander, vitenskapelige påstander som er sanne og sikre, og i stand til å bli kjent ved innsikt (90c) (s. 151). Kravene til definisjoner fra de sokratiske dialoger opprettholdes i *Faidon*¹⁶, men man leter i tillegg

¹⁶ Fange alle tilfeller av F, og bare tilfellene av F.

etter bevis, den andre komponenten i logisk prosedyre, og det er å bevise noe som er den virkelige basis for idélæren, hevder Natorp. Termen “Idé” blir styrket når den ikke bare assosieres med definisjon, men også med bevis prosedyre. En Idé henviser ikke bare til predikasjon av noe, den henviser også til at en begynnende antakelse er etablert, som man skal koble konklusjonene til. Loven må bli holdt som sann i ubevegelig identitet gjennom alle tilfeller, tilfeller som Ideen ikke bare blir brukt om, men som den også forklarer.

Begrepene blir grunnlagt i lover, og lovene er igjen grunnlagt i høyere lover, og videre opp til den høyeste lov (s. 152-153). Natorp hevder å finne opprinnelsen til Leibniz’s prinsipp om tilstrekkelig grunn, tanken om apriori begreper og den aristoteliske teorien om deduktiv bevis i *Faidon*.

Det er fire redegjørelser for ideene i *Faidon* som Natorp behandler. Den første redegjørelsen er om ren tenkning og om tenkningens rene objekter (65-68). Det er selve visdomstilegnelsen som diskuteres, men jeg velger å plassere redegjørelsen i denne relasjonen fordi det også sies en del om forholdet mellom ideer og det sansbare. At det ikke er noe sannhet i sansene blir antatt uten bevis¹⁷, og at det finnes ting “i seg selv” (65d). Tenkningens rene objekter er “[...] the reality of all other things, that which each of them essentially is.” (65d12). Natorp vektlegger at med “[...] pure thought alone.” (66a2-3), og “[...] if we are ever to have pure knowledge, we must escape from the body and observe things in themselves with the soul itself.” (66d6-66e2), så henviser “i seg selv” ikke til noe annet enn at et begreps identiske innhold må være adskilt fra all partikularitet (s. 155). Han mener at den rene tanke og dens objekter i 65-68 ikke betyr noe mer enn abstraksjonens renhet. Natorp vektlegger at det ikke er noe klart brudd med de tidligere dialoger og de aktuelle. Fra *Theaitetos* har vi premisser som brukes i *Faidon* uten ytterligere bevis. For det første er eksistensen av begrepsmessig bestemmelser i seg selv, det Rette, det Skjønne, det Gode “i seg selv” osv., antatt som bevist (65d; 74a). For det andre at det er en klar psykologisk distinksjon, at rene begreper er den rene tankes objekter. For det tredje er det en distinksjon på det vi kan tilegne oss med sjelen (bevisstheten) selv, uavhengig av sansene og følgelig kroppen. Og det som vi faktisk tilegner oss med sjelen (bevisstheten) som middel, men bare “gjennom meditasjonen av” eller “med

¹⁷ Natorp mener det er fordi det har blitt bevist i *Theaitetos*.

hjelp av” sansene, og følgelig kroppen. Natorp mener at uten disse premisser allerede bevist i *Theaitetos*, så ville hele argumentet i *Faidon* miste sine grunnpilarer, det som bærer argumentet (s. 156). Natorp kommenter at det kun er i denne passasjen, 65-68, at vi finner uttrykk som henviser til at man bør “skille” og “fri” seg fra sansene og ikke kalle på deres assistanse i undersøkelser, senere i dialogen vil det vise seg at det er kun fra det sansbare som start punkt, men ikke avledet fra det, man tilegner seg rene begreper.¹⁸ Natorp sier at det legges så lite vekt på sansene i 65-68 at det er her vi ser det logiske fundament for en vitenskap om tilblivelse, noe som ikke var å finne i de tidligere dialoger.

Den andre redegjørelsen Natorp gir angående Ideene i *Faidon* er om kunnskapens primitive natur og sansenes rolle (72-77). Temaet for passasjen er det andre udødlighetsbevis, representert ved gjenerindringslæren. Natorp hevder at det i *Faidon*, som i *Menon*, er en dominerende tanke at man tilegner seg kunnskap fra ens egen bevissthet. I 75e er læring, tilegnelsen av kunnskap, gjenerindring av kunnskap vi hadde tidligere. Forskjellen er at visdomstilegnelsen fra selvbevisstheten, i *Faidon*, blir begrenset til å gjelde rene fastslåelser i tenkning. Han hevder at hvis det i en persepsjonshandling fremtrer noe annet for den som persiperer, noe som er likt eller motsatt, eller at det fremtrer på samme tid, kaller vi det for gjenerindring. Han skriver: “Hence the sensible object reminds us of the true object that is its basis, that is, the object that is purely posited in thought, in the same way as a mere copy reminds us of the original but falls short [...]” (s. 158). Når Natorp diskuterer “Likhet” tar han for seg 74a-c. Han tolker det på følgende måte. Det finnes likhet, ikke den mellom stener og trestykker, men “det Like”, Likhet i seg selv, og vi vet hva det Like i seg selv er (74c7). Dette, det Like i seg selv, har vi fått tilgang til “fra” de stener og trestykker, eller andre like ting vi så. Det er fra påvirkelsen av persepsjonene vi har fått “det Like” i våre tanker, og likevel er “det Like” noe annet en de like ting. Stenene og trestykkene vi tillegger predikatet likhet, fremtrer like for en person, ulike for en annen. Selve det Like fremtrer aldri som ulikt, like ting er derfor ikke det samme som selve “det Like” (s. 158). Han hevder at rene fastslåelser i tenkning er alltid ubetinget sanne, for eksempel $a=a$, i den sansbare verden kan man tvile på om to ting som måler 60 cm er helt likt. Det sansbare er essensielt unøyaktig.

¹⁸ Jfr. *Faidon* 75e.

Likevel er det fra de like sansbare ting vi har fått kunnskap om selve det Like i tenkningen. Han skriver: “For originally we can only know the copy by means of the archetype (by “referring” the copy “back” to it, 75b, 76d), but we cannot know the archetype by means of the copy.” (s. 159) Men han sier det understrekes i dialogen at vi begriper ikke et begrep i tenkningen, bortsett fra når vi er påvirket av sansing (75a). Likevel er læring en gjenopptakelse av vår egen kunnskap, for vi får tilbake, gjennom bruk av sansene (75e), kunnskapen vi hadde. Gjenopptakelsen av egen kunnskap forutsetter en utdanning i dialektikk (76bc). Det som er vist om begrepet “det Like” gjelder også for alle rene begreper (75cd). Ved siden av de fundamentale matematiske begreper, “Likhet”, “Større”, “Mindre”, blir de etiske begrepene gitt navn, fra nå av representerer disse alene hele verden av rene fastslåelser i tenkning (s.159).

Natorp mener at det gjentatte ganger og eksplisitt blir hevdet at det sansbares rolle er nødvendig for kunnskap. Han hevder at de rene bestemmelsene i tenkning kan kun komme til bevissthet på grunn av, eller fra sansepersepsjon. Siden de er våres egne originalt kan vi kun utlede de fra vår egen bevissthet. Følgelig kan bare bevissthet selv tenke opp et begrep, noe sansbart kan ikke gi et begrep. Men bevissthet trenger persepsjon for å tenke opp et begrep, og det er bare i den sansbare kopi at bevissthet vet, det vil si gjenkjenner, arketypen. Det sansbare stiller spørsmålene som begrepene besvarer, hele funksjonen til begrepene referer til det sansbares spørsmål, å bestemme dette ubestembare (=x). Begrepene blir utelukkende brukt om det sansbare. Natorp mener dette er spesielt troverdig dersom de fundamentale begreper er vesentlig relasjons begreper. Han skriver:”A relation can after all only be posited by at the same time positing a “manifold”, such that the relation refers the manifold to the “unity” of thought. But relationship itself is completed by thought alone: it consists only in thought, and thought only in it.” (s. 160) Han hevder at kjernen til strukturen på undersøkelsen i *Faidon* primært er bevissthetens identitets funksjon, selv om det aprioriske tar en psykologisk og tilslutt en metafysisk vending, så har ikke de samme nødvendighet som de rene logiske forutsetningene. Angående det at man skal “finne” de rene fundamentale begreper som om de var allerede tilgjengelige, og at de ikke blir generert på rent vis, hevder han at bevisste begreper viser seg kun gjennom det å felle dommer, i å spørre og svare, selv om vi er predisponert for dette fra naturens side. Derfor kommer begreper til våres bevissthet som noe som er vårt eget, som vi allerede må ha hatt uten å vite det. Det er

fordi det er i oss fra natur at vi har mulighet til, når vi er eksternt påvirket, å utvikle det til distinkt bevissthet. Og når det er utviklet, å generere det fra oss selv som et objekt. Natorp hevder at Platon forlot den psykologiske logikken totalt, og beskjeftiget seg senere kun med logikk, livet immanent i begrepene¹⁹. Natorp mener med dette at det er funnet en positiv interrelasjon mellom det sansbart mottakelige og forstand. Begreper er fremdeles utenfor det sansbare (74a), men det er fra det sansbares uorden, og det alene, at vi får kunnskap om ren væren i tenkning. Natorp hevder vi gjør dette ved å sette tanken på det som lar seg bestemme som ett og identisk, uavhengig av at det sansbare er alltid bevegelig. Vi får kunnskap om “det ene Like” fra de mange like ting, ikke med målebånd om likhet fra sansene, men ved å bruke likhetens fundamentale begrep som fundament. Ved å måle det sansbare like med Likhetens fundamentale begrep, blir man kjent med det sansbare like, ikke som Likt, men som i større eller mindre grad tilnærmer seg Likhet. Natorp hevder de som mente Ideene ble skilt fra det sansbare ikke forsto at Ideene var eksklusivt ment å angå dialektikk, med å spørre og besvare spørsmål, med påstander og deres begrunnelser. (s.160-161)

Den tredje redegjørelsen Natorp gir for ideer i *Faidon* kaller han de to typer væren: det uforanderlige og det foranderlige (78-84). Han hevder at passasjen tilsynelatende etablerer tesen om det uforanderlige ved ren intellektuell væren. For å avgjøre om noe kan gå til grunne, bør man først bestemme hva som av natur er slik at det kan gå til grunne, og hva som ikke gjør det. Forgjengelig natur kjennetegnes ved at den er sammensatt, og noe sammensatt kan bli løst opp. Uforgjengelig natur kjennetegnes ved at den er usammensatt. Forandring er forandring av uforgjengelige elementer, med andre ord en forandring i sammensettingen. Det usammensatte er ikke bare uforgjengelig, det er også fjernet fra all forandring. Den rene tankes objekter presenterer seg alltid for oss på samme måte, ikke på en måte nå og på en annen måte senere. De er uforanderlige i seg selv. Deres, den rene tankes objekter, væren betyr at de er alltid i dem selv et slag (78d), og følgelig alltid identisk med dem selv. De mange ting som vi tillegger predikatene, lik, skjønn osv., forblir aldri identisk med seg selv. De siste ting er synlige, mens tenkningens rene objekter er usynlige og kun tilgjengelig for det tenkende sinn (79a). Natorp hevder dette viser til to typer væren, det synlige og det

¹⁹ Jfr. *Sofisten*.

usynlige. Det usynlige er alltid identisk med seg selv, det synlige aldri (79a). Det synlige er redusert til det legemlige (81b), det menneskelige, det dødelige, det ikke-intellektuelle, det mangfoldige, det oppløsbare. Det usynlige er redusert til det ulegemlige (85e), det gudommelige, det udødelige, det rent intellektuelle (84b), det enhetlige, det uoppløselige (80b). Natorp mener at passasjen ikke har til hensikt å bevise at sjelen er uforgjengelig, men at det bevegelige, det sansbares verden, er nå anerkjent som et annet slag av det som finnes. Når Natorp kommenterer to slag væren skriver han:

[...] if [...] as is done here, one recognises the being of pure objects in thought and the being of the sensible things as two kinds of being [...] One must rather recognize here the definite thought that a truth of empirical knowledge, founded precisely on the knowledge of ideas, is in turn possible, is indeed made possible by this foundation. The sensible is seeming and mere opinion so long as it is not “referred back” to pure positings in thought, so long as the change of appearances remains lawless and hence indeterminate. But this reference back, this lawful determination of the change of appearances, is possible, must be possible, hence the sensible is accorded a being, a truth proper to itself. [...] in the Phaedo: the sensible is elevated to being, even if to a being of the second rank. (s. 163)

Sitatet hevder at gyldige empiriske dommer er mulig, det er kunnskap om Ideene som muliggjør det. Det sansbare gir oss kun oppfatning dersom det ikke refereres tilbake til rene fastslåelser i tenkning. Rene dommer om det Like er fundamentet for gyldige empiriske dommer om likhet i sansbare ting, selv om de alltid bare vil være tilnærmet lik “selve det Like”. De er gyldige fordi de referer kopien tilbake til arketypen. I sitatet ovenfor ser vi også Natorps måte å gå fra kunnskapens natur til virkelighetens natur. Det er på grunn av at de sansbare tingene er erkjennbare, gjennom deres relasjon til ideene, at de sansbare tingene har væren og ikke bare er en illusjon. Natorp hevder at de to fundamentale relasjonene mellom Ideer og sansbare ting, og mellom rasjonell tenkning og sanse persepsjon er parallelle og identiske. Den metafysiske relasjon er mellom ideer og sansbare ting, mens den epistemiske relasjonen er mellom rasjonell tenkning, som har ideene som primære objekter, og sansepersepsjon, som har de sansbare ting som objekter. Men det er den epistemiske relasjonen som er den mest fundamentale. I begge relasjonen er forholdet det samme, bestemmelsen av det som i seg selv er ubestemt, men uendelig bestemt. Bestemmelsen

er funksjonen både til ideene og rasjonell tenkning. Natorp mener at ideene, som prinsipper for bestemmelse, kan ikke bli skilt fra, og de var aldri ment å bli skilt fra, det som er deres funksjon å bestemme, sansbare ting og innholdet i sanse persepsjon. Ved siden av betingelsene at det finnes ideer, og at de sansbare tingene må være riktig relatert til dem, må det være mulig å erkjenne relasjonen mellom ideer og de sansbare tingene, for å få kunnskap om det sansbare, i følge Natorps tolkning av idélæren. Er disse betingelsene tilfredsstilt vil det være mulig å ha kunnskap om det sansbare, kunnskapen vil være avledet fra kunnskap om ideene, men siden den er avledet fra genuin kunnskap vil den også være genuin kunnskap. Den rene dommen om det Like, er grunnlaget for å felle dommer om de mange like ting. Gyldige empiriske dommer er derfor mulig fordi de referer fra kopien tilbake til arketypen.

4. Relasjonen mellom ideer og tenkning²⁰

Når det i dialogen *Faidon* diskuteres sjelens forhold til Ideenes væren²¹ hevdes det at visdom tilkommer dem som har et fast holdepunkt, man kan ikke måle avstand mellom to objekter dersom man selv er i bevegelse. Man er avhengig av visse grunnleggende oppfatninger for å kunne undersøke noe som fører til visdom.

[...] when the soul investigates by itself it passes into the realm of what is pure, ever existing, immortal and unchanging, and being akin to this, it always stays with it whenever it is by itself and can do so; it ceases to stray and remains in the same state as it is in touch with things of the same kind, and it experience then what is called wisdom [...] (79d)

Sitatet blir brukt til å støtte opp om den tradisjonelle tolkningen. I sitatet virker det som om sjelen må til en annen verden for å oppnå visdom. Når sjelen er i verden som er ren, evig, uforgjengelig og ubevegelig, er den i en verden mer lik seg selv enn i den empiriske verden. Sjelen er i ro, og den har derfor et fast holdepunkt, noe som er nødvendig for å oppnå visdom.

I *Faidon* skildres Sokrates egen utvikling, vedrørende årsaksforholdet ved tilblivelse og undergang. Naturfilosofien kunne gi svar på enkelte spørsmål, men var ikke i stand til å forklare hvorfor forskjellige årsaker kunne gi samme konsekvens, ei heller hvordan samme årsak gå motsettende konsekvenser. Sokrates mente at dersom det var fornuften som var tings årsak, så ville man også kunne si at denne ordnende instans plasserer hver ting slik det er best. Sokrates krever en dobbelt årsaksforklaring hvor den mekanisk-fysiologiske forklaringen er en nødvendig betingelse for teleologisk/formålsårsak. Sokrates sitter i fengsel fordi Athenene har dømt ham og fordi han mener det er best å etterfølge byens lover, selvfølgelig må han også fysisk være i stand til å sitte, men den årsaken er sekundær. Platon

²⁰ Hva tenkning er, er verdt et eget essay. I dette essay vil tenkning bety diskursiv tenkning. Kjentetegnet gjennom at den tar tid, og at dommene felles gjennom mentale bokstavstrenger (Jfr *Faidon* 99e). Dette utelukker kognitiv intuisjon, og eventuelle supersansbare evner.

²¹ Det tredje udødelighetsbevis.

skriver angående de forskjellige årsaker: "Imagine not being able to distinguish the real cause from that without which the cause would not be able to act as a cause." (99b) Den mekaniske forklaringen er ikke i seg selv en tilstrekkelig betingelse for at en formålsårsak kan virke, det kreves også en tilgang til noe godt, det må være best for tingen. Nå kan ikke Platon beskrive hele verden og forklare hvorfor det må være slik, men han benytter seg nest beste metode for å finne ut tings årsak. Platon skriver:

I must take refuge in discussions and investigate the truth of things by means of words²². [...] taking as my hypothesis in each case the theory that seemed to me the most compelling, I would consider as true, about cause and everything else, whatever agreed with this, and as untrue whatever did not agree. (99e-100a)

Det er gjennom resonnementer, ord, at man best undersøker det værende. Sansene kan ikke avgjøre enkelte dommer. Platon skriver at en adekvat forklaring må kunne vise til en Idé. For eksempel vil man ikke kunne si at noe er skjønt uten å henvise til Ideen om "det Skjønne". Det å henvise til den aktuelle farge eller figur er en forklaring han ikke støtter, da fargen og figuren i andre kontekster kan vurderes som stygge. En ting er skjønn bare hvis den partisiperer i Ideen det Skjønne.

I am going to try to show you the kind of cause²³ with which I have concerned myself. I assume the existence of a Beautiful, itself by itself, of a Good and a Great and all the rest. [...] if there is anything beautiful besides the Beautiful itself, it is beautiful for no other reason than that it shares in that Beautiful, and so I say with everything. [...] nothing else makes it beautiful other than the presence of, or the sharing in, or however you may describe its relationship to that Beautiful we mentioned, for I will not insist on the precise nature of

²² *Logoi*. Termen blir brukt til å beskrive flere ting. Kan bety tale, forhold, forklaring, bevis, ord, beretning, fornuft, tanke, begrep, påstand, universell verdensorden. Platon bruker ofte termen til å henvise til redegjørelse, forklaring og utsagn. I Vidarforlagets norske oversettelse, *Faidon* oversatt av E. Kraggerud, blir *logoi* i 99e oversatt til resonnementer.

²³ *Aitia*, kan bety årsak, grunn eller forklaring. Med en årsak menes i dag en tilstrekkelig betingelse for å bringe frem en forandring. Flere fagfolk har hevdet at ideer ikke kan være årsaker på denne måte, fordi en idé ikke er en årsak men en forklaringsmessig faktor. Det finnes ikke-kausale forklaringer, for eksempel er $2+3=5$ ikke en forklaring som støtter seg på årsak og virkning, derimot støtter den seg på tall teori og addisjon. Det ville være merkelig om Platon ikke også mente at ideene fungerte som årsaksforklaringer siden det er i diskusjonen om tilblivelse og undergang at han ber oss betrakte denne type *aitia*.

the relationship, but that all beautiful things are beautiful by the Beautiful. [...] And that it is through Bigness that big things are big and the bigger are bigger, and that smaller things are made small by Smallness?-Yes. (100b-e)

Det er to måter å tolke sitatet på. De fleste har tolket sitatet som at Ideene er en type substanser som er i stand til å forklare andre ting. Det er slik Aristoteles forstår Ideene. Sitatet kan også tolkes som at Ideene er forklaringer, objektive og virkelige forklaringer. Hvilket betyr at Ideene er det som forklarer hvorfor noe er, blir eller slutter å være det det er. Er denne tolkningen riktig impliserer det epistemologiske trekk. Natorp mener at Ideene ikke er substanser som kan forklare, men at de er forklaringer. Den kritiske tolkningen skiller ikke mellom påstanden at det finnes Ideer og at Ideer forklarer ting. For den tradisjonelle tolkningen vil det derimot være en vesentlig forskjell på påstandene at det finnes Ideer, at det finnes uforanderlige substanser, og at de forklarer ting. Den tradisjonelle tolkningen må eventuelt vise at det er et kjennetegn ved uforanderlige substanser at de forklarer ting. I sitatet ovenfor sies det at det er Ideen Storhet som forklarer hvorfor noe er, blir, eller slutter å være stort.

I det fjerde udødelighetsbevis sier Sokrates at Ideen det Mindre vil aldri bli det motsatte, hverken i seg selv, eller det mindre i oss. Det mindre i oss må når motsetningen kommer til enten gå til grunne eller trekke seg tilbake. Ild og snø er ikke i seg selv motsetninger, men de er bærere av motsetningene varme og kulde. Ild er ikke det samme som varme, men ild er så tett knyttet sammen med varme at ild må ha varmens karakter knyttet til seg så lenge ilden eksisterer (103e). Ideenens motsetninger kan ikke være i samme ting, de avviser hverandre, og det samme gjelder for bærere av motsetninger. Bærere avviser den Idé som er det motsatte av den som er i dem (104bc). Det er ikke bare motsetningenes Idé som avviser hverandre, men også de ting som er okkupert av Ideen, selv om den okkuperte tingen ikke har noen motsetning. Når ild tar grep om noe vil både ild og varme, som er en motsetning, være i tingen som brenner. Ild vil alltid avvise det Kalde selv om de ikke er motsetninger. Ikke bare avviser motsetningene hverandre, men de avviser også det som bringer med seg motsetningen, i dette tilfelle snø. Ild og snø må avvise hverandre fordi de har motsettende ting i seg. Hadde varmen i ilden vært uforgjengelig ville ilden også vært det, ilden ville når det kalde nærmet seg da aldri slukke eller gå til grunne, men dra sin vei i god behold (106a).

I *Symposion* diskuteres menneskets forhold til det høyeste. I dialogen er det Skjønne som skal bestemmes, men det settes likhetstegn i dialogen mellom det Skjønne, det Sanne og det Gode. For dette essay er det Sokrates gjengivelse av Diotimas tale som er den mest sentrale passasjen, men talen bygger videre på Agathons og de andres taler. Målet er å kunne ta del i noe evig. Gjennom forplantning lever man videre i sitt avkom, mennesket streber også etter åndelig avkom i form av ry og ære. Men det finnes en enda høyere udødelighet, som man kan nå ved å gå trinnvis fra den legemlige skjønnhet til den høyeste skjønnhet. Diotima forklarer det slik:

[...] one goes always upwards for the sake of this Beauty, starting out from beautiful things and using them like rising stairs: from one body to two and from two to all beautiful bodies, then from beautiful bodies to beautiful customs, and from custom to learning beautiful things, and from these lessons he arrives in the end at this lesson, which is learning of this very Beauty, so that in the end he comes to know just what it is to be beautiful. (211c-d)

Man ser mange skjønne enkeltting i mangfoldigheten, og gjennom disse erfaringene kan man finne den skjønnhet som er felles for alle disse enkelttingene. Videre vil man kunne se skjønnhet i levevis til menneskene, en skjønn sjel, man vil da holde denne persons mangel på legemlig skjønnhet som noe sekundært. Videre vil man se skjønnheten i kunnskapene. Til slutt vil man kunne se den ene Skjønnhet som er evig, fullkommen og uforanderlig. Denne rene Skjønnhet skiller seg fra de mange skjønne enkeltting ved at den ikke er skjønn i et henseende og uskjønn i en annen. Diotima beskriver selve det skjønne slik:

"First it always is and neither comes to be nor passes away, neither waxes nor wanes. Second, it is not beautiful this way and ugly that way, nor beautiful at one time and ugly at another, nor beautiful in relation to one thing and ugly in relation to another; nor is it beautiful here but ugly there, as it would be if it were beautiful for some people and ugly for others. Nor will the beautiful appear to him in the guise of a face or hands or anything else that belongs to the body. It will not appear to him as one idea or one kind of knowledge. It is not anywhere in another thing, as in an animal, or in earth, or in heaven, or in anything else, but itself by itself with itself, it is always one in form; and all the other beautiful things share in that, in such a way that when those others come to be or pass away, this does not become the least bit smaller or greater nor suffer any change. (211a-b)

Sitatet gir oss en konkret beskrivelse av Ideens natur, og hvordan Ideen forholder seg til fenomener. Ideen hverken oppstår eller forgår, den hverken vokser eller sviner. Ideen det Skjønne er ikke skjønt for noen og stygt for andre, ikke skjønt i en forbindelse og stygt i en annen. Det Skjønne er ikke å finne i noe legemlig, ikke i et ord, i en kunnskap, eller i noe annet. Det trer frem som noe i og for seg selv, i hvilket alt annet som er skjønt har del, slik at det Skjønne ikke blir påvirket av det som skjer med de mange skjønne ting. Det Skjønne settes som et høyeste prinsipp, men det er dette høyeste prinsipp som gir kosmos sammenheng og mening. Den absolutte Skjønnhet er den altomspennende harmoni og grunnlov, det er den som lar astronomiske, matematiske, juridiske og moralske lover gå opp i en høyere enhet.

Faidon skildrer forholdet mellom sansing og fornuftserkjennelse, mens det i *Staten* er mening, *doxa*, som er motsetningen til fornuftserkjennelse. I dialogen *Staten* får vi en slags fremstilling av idélæren i bøkene 5-7 og 10. Sentralt her er de tre lignelsene sol, linje og hulelignelsen, i tillegg til det som sies om håndverkere/kunstnere. Det blir hevdet at én idé manifesterer seg i en mangfoldighet (474b ff.), og at det finnes en idé for hver type ting vi betegner med egennavn (596a6-7). På slutten av bok V skiller Platon mellom kunnskap og oppfatning, og han hevder at muligheten for å oppnå kunnskap hviler på eksistensen av ikke sansbare Ideer. Den som elsker visdom etterstreber ikke en del av visdommen, men etter visdom i sin helhet. Det er virkeligheten og erkjennelsens hierarkiske struktur som beskrives i 476 og ut bok V. Det er gjerne det som sies der som fører til at enkelte hevder idélæren er en to verdener teori. Andre tolker det dit hen at man må først ha kunnskap om Ideer, og først etter at den kunnskap er på plass kan man ha kunnskap om andre ting også. Ideer er derfor ikke de eneste objektene vi kan ha kunnskap om, men det er grunnleggende oppfatninger. Det sies at Ideene er ett, men de synes å være mange fordi de opptrer i forbindelse med handlinger, legemer og hverandre (476a). For å oppfatte selve F, må man kunne skille mellom de mange f fra selve F. Når man erkjenner forskjellen har man innsikt. De som ikke kan skille de mange f fra selve F har bare oppfatning, forestilling eller mening (476c-d). Har man innsikt og vet noe, så vet man noe som er, da det ikke er mulig å vite noe som ikke er²⁴.

²⁴ ”Er” kan brukes om identitet, verifisering, predikasjon eller eksistensielt.

Det som er kan erkjennes, mens det som ikke er kan ikke erkjennes. Videre vises det at det er et mellomområde mellom det værende og det ikke-værende, og at det er gjenstand for forestilling. Innsikt og forestilling har hvert sitt område, innsikten gjelder det værende, den erkjenner hva det værende er (477b). Forestilling er ikke om det samme innsikten erkjenner, og det er heller ikke mulig å forestille seg noe som ikke er. Forestilling må rette seg mot noe (478b). Det kan ikke rette seg mot hverken det fullt ut værende, eller det absolutt ikke-værende, men det må rette seg mot noe imellom de to typer værende. Skjønne enkeltting vil kunne bli vurdert som stygge, en partikulær f vil i gitte kontekster bli ikke-f. Det er de mange partikulære ting som forestillingen er om, og de befinner seg mellom det værende og det ikke-værende (479d).

I *sollignelsen* illustreres den siste forutsetning for verdens eksistens og erkjennbarhet med en metafor til solen. *Sollignelsen* betrakter kosmos som en ordnet helhet bestemt av det Godes Idé. Den høyeste kunnskap er kunnskap om det Godes Idé (505a). Som kjent sies det ikke noe om selve det Gode i *sollignelsen*, det er dets avkom som kan belyses. Det Godes Idé har samme rolle i den intelligible verden som solen har i den synlige verden. Solen gir liv til planter og dyr i den synlige verden, samtidig som den også gjør objektene tilgjengelig for sansene med lyset som medium. Det Godes Idé er opphavet til ideene og grunnen til at vi kan erkjenne dem i lys av sannheten. Det Godes Idé forbinder erkjennelsens subjekt og objekt, og det Gode er årsak til Ideenes væren og erkjennbarhet. Ideene er med andre ord avhengige av det Godes Idé. Tanken har evnen til å erkjenne på grunn av det Godes Idé, på samme måte som øyet har sin evne å se på grunn av solen. Det Godes Idé gir sannhet til de ting som blir erkjent, den er årsak til all innsikt og sannhet (508e). Innsikt og sannhet ligner det Gode, men er ikke det samme. Sokrates sier: “[...] not only do the objects of knowledge owe their being known to the good, but their being is also due to it, although the good is not being, but superior [...]” (509b). Det Gode er både årsak til at det er mulig å få kunnskap om de ting som kan erkjennes, og til de erkjennbare tings eksistens og vesen.

I *Faidon* skilles det ikke mellom det fenomenale inntrykket og den fysiske tingen. I *linjelignelsen* blir dette belyst. *Linjelignelsen* angår strukturen av den verden som er åpen for erkjennelse. *Linjelignelsen* viser forskjellige trinn virkeligheten omfatter og de tilsvarende sjelsevner og vitenskaper hos mennesket. Tidligere i *Staten* skilte man mellom absolutt

væren og ikke-væren og fant et mellomområde mellom disse. På samme måte skilte man mellom erkjennelse og ikke-erkjennelse, og konkluderte med at det fantes noe mellom disse to, *doxa*. Linjen illustrerer erkjennelse og delvis erkjennelse, men sier ikke noe om ikke-erkjennelse. Linjen er i fire deler, og hver del har både en ontologisk og en erkjennelsesteoretisk kategori. Til de fire linjesegmenter er det fire typer tankegjenstander, og det er fire typer tankeaktiviteter. Linjen kan også deles i to, der på den erkjennelsesteoretiske side skilles mellom viten og mening, mens det på den ontologiske side skilles mellom den intelligible og den synlige verden. Linjen angir at det finnes forskjellige eksistensnivåer, og at hvert nivå har en egen form for erkjennelse. Linjen kan også leses vertikalt og da skildrer den hvordan man kan bevege seg fra en lavere grad av sannhet til en høyere. På linjens laveste segment, L1, er den ontologiske kategori skyggebilder av ting, for eksempel ett speilbilde i vann eller en skygge. Vannputten er en ting, en vannputt, men den fremtrer umiddelbart som noe annet når vi ser et speilbilde av for eksempel et tre i vannspeilet. Om denne type ting kan man kun ha erkjennelsesteoretisk illusjon, hvis man tror at det er et tre man ser. På L2 er det selve tingen/sanseobjektet, originale til bildene på L1, og om de synlige ting har man tro/formodning. På L3 er det ideer som objekter for diskursiv/matematisk erkjennelse. L3 bruker sanseobjektet, L2, som bilde noe som gir diskursiv erkjennelse med hypotetisk utgangspunkt. Med andre ord det jobbes med hypoteser og deres konklusjoner. Geometri, regning og lignende vitenskaper jobber ut fra forutsetninger eller postulat. De betrakter postulatene som kjente og operer med dem som nødvendige forutsetninger. De gjør ikke rede for postulatene med tanke postulatenes forutsetninger. De undersøker med postulatet som utgangspunkt og kommer til konklusjoner som følge av overenstemmelse mellom postulat og konklusjon. De jobber med synlige tings forbilder, og bruker dermed de synlige ting som hjelp. De synlige tings forbilder kan bare skues i ånden, men de som jobber med gjennomtenkning frigjør seg ikke fra hypotesene. På L4 er det Ideer som er objekter for filosofisk erkjennelse, noe som gir dialektisk eller filosofisk erkjennelse. Linjesegmentet omfatter det som fornuften selv fatter ved hjelp av dialektikk. Fornuften anser ikke forutsetningene som prinsipper, bare som forutsetninger. På L4 benyttes ikke noe som oppfattes med sansene, men ved Ideenes hjelp trenger den gjennom Ideer frem til Ideer og slutter i Ideer. Mens linjen beskriver tingene abstrakt gir hulelignelsen en faktisk beskrivelse. Hulelignelsens samsvar med linjen er tydelig, og Platon

sier selv at hulelignelsen skal sees sammen med de to andre lignelser (517b). I hulelignelsen får vi vite at den som stiger ned i hulen igjen, etter å ha vært “oppe”, vil kjenne skyggebildene. Det er naturlig å forstå det som at de har kunnskap om det som foregår i hulen, men hulelignelsen har et politisk preg over seg som vi ikke finner i linjelignelsen.

4.1 Den tradisjonelle tolkningen av relasjonen mellom ideer og tenkning

Aristoteles hevdet at Ideene var separate substanser, uforanderlige og evige, mens det sansbare alltid var flytende. Alltid flytende betyr andre steder for Aristoteles ubestembart (*ariston*) (IV.5, 1010a1-15). Det ubestembare er noe som mangler enhet, essens og definisjon (IV.4). Aristoteles impliserer i flere passasjer at Ideene ikke er i deres deltakere, og at det derfor er vanskelig å se at de bidrar med kunnskap om de sansbare tingene²⁵. Han skriver:

Above all one might discuss the question what on earth the Forms contribute to sensible things, either to those that are eternal or to those that come into being and cease to be. For they cause neither movement nor any change in them. But again they help in no way towards the knowledge of the other things (for they are not even the substance²⁶ of these, else they would have been in them), nor towards their being, if they are not in the particulars which share in them; though if they were, they might be thought to be causes [...] (Metaphysics 991a9-15)

Sitatet sier at Ideene på ingen måte bidrar til kunnskap om de sansbare ting, men det er Ideer som årsaker til de sansbare ting som er hovedfokuset. Ideene kan ikke forandre og bevege ting de er totalt adskilt fra, og de bidrar heller ikke til deres væren. I følge Aristoteles kunne Ideene vært årsaker dersom de var i deres deltakere. Det følger av sitatet at kunnskap om ideene på ingen måte bidrar til kunnskap om sansbare ting, uavhengig av om de sansbare tingene er evige (himmellegemer) eller om de er forgjengelige. Ideene bidrar heller ikke noe

²⁵ Jfr. 1079b16-18

²⁶ I Devereux sitat av denne passasje er termen oversatt med “essence” (s193).

til det sansbare i forhold til dets væren og årsaker. Gitt denne tolkningen følger det at man ikke kan ha kunnskap om det sansbare i streng betydning. Det følger også at det er radikale epistemologiske forskjeller på Ideer og det sansbare, men også at det er tilsvarende metafysiske forskjeller på de to. Kunnskapen om Ideene står ikke i noen relasjon til kunnskap om de sansbare tingene i Aristoteles tolkningen. Han nevner de matematiske entitene og hevder:

Further, besides sensible things and Forms he says there are objects of mathematics, which occupy an intermediate position, differing from sensible things in being eternal and unchangeable, from forms in that they are many alike, while the Form itself is in each case unique. (Metaphysics 987b14-17)

Aristoteles diskuterer ikke om de matematiske entiteter gir oss noen kunnskap om det sansbare, men det benektes heller ikke i sitatet.

Devereux diskuterer ikke relasjonen mellom ideer og tenkning eksplisitt, men han sier at de immanente karakterene har definitivt en forklarende rolle. Hvis en forklaring på at Sokrates er *f* må henvise til noe i ham, og Ideen *F* er ikke i ham, så må det være en annen entitet som forklarer, og det er immanente karakterer (s. 214). Hvis vi bare forholder oss til de transcendent Ideene, så har de så mange forskjellige egenskaper i forhold til de sansbare tingene, at det er vanskelig å hevde at de gir oss kunnskap om tingene. De immanente kopiene sier noe om tingenes vesen, men kopiene kan gå til grunne, og siden de er bevegelige vil de ikke gi en forklaring på hvorfor noe må være på en bestemt måte. De kan gi en partikulær forklaring om den aktuelle tingen, men siden de er avhengig av tingen de er immanent i, og ingenting i det sansbare er virkelig likt, vil det være vanskelig å overføre forklaringen til andre sansbare ting kopien er immanent i.

4.2 Den kritiske tolkningen av relasjonen mellom ideer og tenkning

Natorps transcendentale tese hevder at Platons Ideer er primært elementer i tenkning og kunnskap, og kun som en konsekvens av det, elementer i virkelighetens natur. Et av Natorps

argumenter for tesen er relasjonen mellom idélæren og Sokrates sin søken etter definisjoner. Han mener at idélæren er en naturlig utvikling fra Sokrates søken etter definisjoner. Sokrates søken etter definisjoner ønsket å gi en definisjon på F, som fanget alle tilfeller av f, og bare de tilfellene. Natorp skriver i introduksjonen til de sokratiske dialoger om ordet “*idea*”:

Thus this word was virtually destined to express and render conscious the discovery of the logical in all its originality and dynamic potential; that is, the discovery of the inner lawfulness by means of which thought itself shapes its object in, as it were, looking at it, rather than merely accepting it as given.

But this discovery, which is Plato's unforgettable achievement and which it is the task of this book, if possible, exhaustively to represent, was in the main prepared through the great innovation of Socrates: everywhere to search for concepts.²⁷ (s. 53)

Natorp hevder at de sokratiske dialoger har fokus på metoden for komme frem til definisjoner. Det er selvfølgelig også viktig å vite hva de etiske dygdene er, men hovedfokuset er metodologisk, hvordan komme frem til definisjoner generelt. Natorp mener det metodologiske aspektet har til hensikt å gi en forklaring på rasjonell tenkning og språk. Det er to hovedprinsipper som styrer den sokratiske metoden for søken etter definisjoner, i følge Natorp. Først hevder han at rasjonell tenkning essensielt er å ha samme tanke, eller gi samme predikasjon om mange forskjellige ting. Involverer man seg i rasjonell tenkning må man kunne avgjøre, eller forsøke å avgjøre, identiteten til en ting, et begrep eller et predikat. Søken etter svaret på hva F er, er søken etter enheten, identiteten til begrepsinnholdet. Natorp har en kritisk tilnærming til dette, så vi trenger ikke kjenne enheten og identiteten til det begrepsmessige innholdet for å bedrive rasjonell tenkning. Men vi må akseptere at det er en slik identitet, og være villige til å søke etter det, for å bedrive rasjonell tenkning. Det andre hovedprinsippet i den sokratiske metoden er at rasjonell tenkning essensielt involverer rasjonelle, logiske interrelasjoner mellom forskjellige predikasjoner eller begrep. Vi sier at dette er F, og følgelig at det ikke er G, eller det er F bare hvis det er G osv. Rasjonell tenkning forutsetter at det er mulig å determinere, eller søke etter determinasjonen, av

²⁷ Den tyske termen ”Begriff” kan, imotsetning til den engelske termen ”concept”, bety essens. Natorp bruker termen for å referere til elementer i rasjonell tenkning og språk. Jfr. Fotnote 10 (s. 30) i V. Politis introduksjon til Natorp (2004).

logiske interrelasjoner mellom forskjellige begrep. Natorp mener at begge hovedprinsippene i den sokratiske søken etter definisjoner kan føres tilbake til et prinsipp som han kaller tenkningens enhet eller enighet med seg selv. Han skriver:

This unity or agreement of thought with itself, in which alone what is thought has validity (or "is", or takes place, or is true) and which, even if only as something aspired to, distinguishes thinking from mere associative representing, is the governing principle of both, i.e. of the unity of a concept and the unity of interconnections in thought. (s. 55)

Så i følge Natorp er begge hovedprinsippene i rasjonell søken etter definisjoner avledet fra, og basert på tenkningen selv. Natorp mener at for å gi en forklaring på rasjonell tenkning og språk, så må den forklaringen komme kun fra slik tenkning og språk. I seg gir ikke dette noe fortrinn til tenkning ovenfor virkelighet, tenkningen kunne vært basert på virkelighetens natur. Samtidig er det grunner for å hevde at Platon finner tenkningens natur gjennom tenkningen selv. Platon hevder at ingen partikulær f kan definere selve enheten og identiteten til predikatet, egenskapen, F. Platon prøver å bestemme enheten og identiteten til predikater uavhengig av å ha klart, eller forsøkt, å definere noe partikulært. I tillegg hevder Platon at man kan søke definisjonene gjennom å undersøke egne tanker og oppfatninger, forutsetningen er at det gjøres rasjonelt.

Selv om de sokratiske definisjoner kan være søken etter metoden for rasjonell tenkning, er det ikke sikkert at det samme kan sies om idélæren. Aristoteles mente at Ideene var elementer i virkeligheten, eller virkelighetens natur. Med det utgangspunkt kan Ideene allikevel være objekter for rasjonell tenkning, men Ideenens essens gir ingen referanse til tenkning, eller tenkningens natur. Er Ideene separate objekter, forskjellige fra de vi kjenner gjennom sanse persepsjon, så er det vanskelig å hevde at de er elementer i tenkningens natur. Natorp mener at både sokratiske søken etter definisjoner og idélæren har til hensikt å undersøke metoder, og ikke ting. Han sier at Platons Ideer er enheter av tenkning, rene fastslåelser i tenkningen, og ikke eksterne super-sensible objekter. Han sier angående idélærens forskjell fra den sokratiske søken at:

For concepts are now to be grasped in thought as they are in their purity and in separation from everything that is sensible; and in the same manner the positing in thought is to be

grasped purely and according to the content that is posited, without any extraneous admixture. (s. 106)

Den transcendentale metode hos Kant har til hensikt å unngå ontologi. Natorp hevder at Platons transcendentale metode gir en beskrivelse av den ultimate virkelighets natur, men at dette avledes fra tenkningens og kunnskapens natur. Termen "er" har flere betydninger, og Natorp hevder at: ""Being" means here, as it always does in Plato's more rigorous philosophical language, the positing in thought, the unity of determination, and, therefore, of predication." (s. 130), og at: "[...] being in general signifies only the function of judgement and has no stable meaning apart from this." (s. 164) Natorp mener at de eksisterende objekter er tenkningens logiske subjekter, og at rollen som logisk subjekt er primær. Objektene vi referer til i tenkning er avledet fra, er et element, eller hevdet å være i et element i tenkning. Natorp kommenterer Aristoteles tolkningen og hevder den er abstraksjonistisk.

Abstraksjonismen hevder at objektene er primære, og at begrepene må bli avledet fra våres kausale sansbare interaksjoner med objektene. Natorp hevder at den predikative betydningen av "er", er mer filosofisk fundamental enn den eksistensielle betydningen, mens det for Aristoteles er motsatt. Natorp mener at objektene er konstituert av tenkning og kunnskap, og at kunnskap ikke må forstås som en relasjon mellom tenkning og virkelighet. Kunnskap er en prosess som i prinsippet er uendelig, tenkningens undersøkelser av seg selv er kunnskap om seg selv. Det er denne type prosess Platon forsvarer angående kunnskap, i følge Natorp. Han bruker som nevnt Sokrates sin søken etter definisjoner som et poeng for at det alltid har vært Platons hensikt å belyse kunnskapens natur. Han hevder at gjenerindring, alt fra *Menon*, betyr kunnskapens avledning, dets selvbevisste kilde. At kunnskap kommer fra oss selv, ville være meningsløst dersom "oss selv" her ikke refererte til noe mer meningsfullt enn generell bevissthet. Fra "oss selv" betyr fra bevissthetens lovmessighet, den bevissthet som former objektene, de rene objekter som korresponderer med et begrep. Han skriver angående betydningen av *idea*:

The form of knowledge as such is lawfulness; but it is this form that constitutes the content, the pure content of knowledge; for it is in general the law that creates the object in and for knowledge. This is the ultimate meaning of the "idea" [...] (s. 73)

Når tenkningen undersøker seg selv, undersøker den et bestemt objekt eller innhold. Dette objektet eller innholdet er ikke uavhengig av undersøkelsen. Bestemmelsen av objektet eller innholdet er produktet av tenkningens undersøkelse av seg selv. Han skriver: "[...] thought itself shapes its object in, as it were, looking at it, rather than merely accepting it as given." (s. 53.) Den transcendentale tesen hevder at ideene, i det minste de mest fundamentale, primært bestemmer tenkningens og kunnskapens natur. Kun som en konsekvens av det sier de også noe om virkelighetens natur, virkeligheten som er underlagt tenkningen og kunnskapen. Tesen sier noe om forholdet mellom tenkning og kunnskap på den ene side, og mellom tenkning og virkeligheten på den andre siden. Ideene er både elementer i tenkningens og virkelighetens natur, men bare fordi virkelighetens natur er avledbart fra tenkningens natur. Det impliserer at virkelighetens natur er avhengig av tenkningens og kunnskapens natur, mens tenkningens og kunnskapens natur er uavhengig av virkelighetens natur. Det er denne objektive transcendentale idealisme Natorp tillegger Platons idélære.

Den fjerde redegjørelsen Natorp gir om idélæren i *Faidon*, kaller han de rene fundamentale dommer og de empiriske dommers grunnlag i rene dommer (96-107). Natorp mener at å spørre etter grunnen for tilblivelse og undergang, er å spørre etter dommers logiske fundamenter vedrørende tilblivelse og undergang. Tilblivelse og undergang henviser til erfaringens verden, så spørsmålet blir ekvivalent med de empiriske dommers grunnlag i rene dommer. Sokrates fortelling om egen utvikling vedrørende grunnen til tilblivelse og undergang er like mye Platons egen, i følge Natorp, og undersøkelsens høydepunkt er når begrepteorien utvikles til en vitenskapelig teori. Naturundersøkelsene kunne ikke forklare hvordan man på grunnlag av et gitt fakta, kan avlede et annet fakta, som er annerledes eller i enkelte henseende motsigende til det det ble avledet fra. Man erfarer at det er slik, men det gir ingen innsikt. "Med et hode" kan være grunnen til at noe er mindre og at noe er større, samme grunn har motsatte konsekvenser. Og når en kan bli til to både ved deling og ved addisjon, kan motsatte grunner ha samme konsekvens. Ved å følge denne metode for undersøkelse vil man ikke forstå noen ting. Den teleologiske forklaringen henviser til noe godt, "godt" betyr "det som burde være". Natorp henviser her til *Gorgias* dialogen og hevder at man må forstå det gode, eller hva burde være, som bevaringens idé. Verdensorden betyr bevaringen av verden i dens grunnleggende totalitet. Det skilles mellom en lovmessig orden, det som bidrar til bevaringen, på partikulært og universelt nivå. Men på en slik måte at den

partikulære orden er underordnet den universelle. Alt partikulært er slik ordnet at det må bevare seg selv, og selvbevaringen av det hele skjer gjennom systematisk ordning av dette hele. Den teleologiske forklaringen mangler et logisk fundament, man kan ikke spørre etter strukturen til en lovmessig orden når man mangler den logiske basisen for begrepet om en lovmessig orden, hevder Natorp. Han hevder at hele undersøkelsen har som mål begrepet om lov, det ble krevd en grunn som ville tilkjennegi en identitet, og grunnen er intet annet enn lov. Uten loven som fundament falt Anaxagoras tilbake til den mekanistiske forklaringen. Natorp benekter ikke at den mekaniske forklaringen bidrar (99ab), i det minste som en negativ betingelse.

Natorp bestrider ikke at Platon separerte Ideene fra det sansbare, men han hevder at dette ikke er en separasjon av to forskjellige typer objekter, men at det er et skille mellom to elementer i kunnskap. Det ene elementet er essensen og betingelsene ved rasjonell tenkning og språk, som enhet, identitet og væren. Dette er de mest generelle Ideer, i følge Natorp. Det andre elementet i kunnskap, er kunnskapens sanse innhold. Det logiske fundament for forklaringen av hendelser er Sokrates neste seilas. Anaxagoras hadde ikke hadde ikke gitt ham noen metode, kun et prospekt. I 97b ble bare to mulige metoder nevnt, det å gripe realitetene slik de direkte er gitt i sansepersepsjon, den dogmatiske vei, eller den logiske vei som vi kan kalle den kritiske vei. Undersøkelsen av det logiske fundament viser seg i seks steg, hevder Natorp. Det første steg, prinsippet, er at vi kan ikke gripe, uten meditasjon og i sansene, virkeligheter, fakta, eller det som er. Han skriver angående *Faidon* 99e-100a:

One should not believe oneself capable of apprehending, without mediation and in the senses, realities, or matters of fact, or that which is; rather the truth of that which is (the onta, which here most definitely means empirical truth) is only to be discerned, or rather to be provided with an initial grounding, in logoi, in logic, as we may translate without further specification for the moment. (s. 166-167)

Tolkningen påstår at det ikke er mulig å ha noen direkte kunnskap, være seg fra sansning eller menneskelig intuisjon. Kunnskap må gjennom logikk for å være kunnskap. Men dette betyr ikke at all kunnskap er indirekte, forstått som at man i prinsippet kunne, uten menneskenes begrensninger, fått kunnskap om ting uten logikk som middel. Han hevder angående logikk:

For logic is not something like a mere organ or instrument with which to grasp the "existing" objects to be found outside us; it is not merely the eye-glass that protects from blinding, in order that we may look with impunity at the externally existing being of sensible things that radiates in the sunlight, so to speak, of immediate truth in itself. This simile is defective; for it is not the logical shape of being that is the mere copy and that is opposed to the empirical facts conceived as archetypes; rather the logical shape is the archetype and the other is merely the copy. It is the logical shape of being that the truth of facts is posited in the first place. (s. 167)

Empirisk sannhet må ha en begynnelse i logikk. Logikk er ikke noe organ vi kan få tilgang til det sansbare med. Værens logiske form er arketypen, og det andre er kopien. Det er i værens logiske form at sannhet om fakta er satt frem i første omgang. Når Natorp kommenterer *Faidon* 100a hevder han at fakta kan bare bli begrunnet som sanne ved å være grunnlagt i fundamentale fastslåelser, eller logiske prinsipper. *Logoi*, der vi finner sannhet om det værende, er påstandene, tenkningens særegne fastslåelser. Sokrates sier i 100a at han i søken etter det værende hver gang legger til grunn det logos han vurderer som sterkest. Sant er det som er i samsvar med det sterkeste logos, med tanke på årsak og alt annet. Det som ikke er i samsvar med logos regnes som usant. Natorp mener det ikke burde være tvil om at prinsippet, at man ikke kan nå sannhet om det værende uten meditasjon og sansing, henviser til prinsippet om idealisme, kritisk eller metode-orientert idealisme. I prinsippet blir den metode-orienterte meningen til Ideene uttrykt i rene og radikale termer. Natorp hevder at Sokrates i 100a viser at Ideene, tenkningens rene objekter, ikke allerede er bestemt. De må genereres, genereringen er en metafor for at enhver påstand i tenkning må være grunnlagt i mer fundamentale fastslåelser, tilbake til de første virkelig fundamentale fastslåelser. De virkelig fundamentale fastslåelser er bare rene uttrykk av den fundamentale lov, den fundamentale prosedyre av tenkningen selv. En slik fundamental prosedyre kan ikke hevde at genereringen ligger bakenfor tenkningen selv.

Det neste steg i undersøkelsen av det logiske fundament er at de fundamentale fastslåelsene, Ideene, første hypotesene, er selv hypoteser. Med det som fundament håper Platon å demonstrere tilblivelsens fundament (100b). Når det i *Faidon* 100b forutsettes noe Skjønt i seg selv for å forklare årsakene til at noe oppstår og forgår, hevder Natorp at Ideenes mening

nå er:”explicitly and wholly reduced to this method of “fundamental positings” [...] That itself is the first hypothesis [...] there are pure positings in thought.” (s.167) Videre hevder han at Platons først hypotese ikke bare er at det finnes Ideer, det er også slik at Ideene selv er hypoteser. Angående delaktigheten i 100c skriver han:

[...] the “other” beautiful, apart from the “beautiful itself” i.e. the (empirical) subject of which this predicate is stated, is beautiful for no other reason than that it “partakes” in that thing, the beautiful itself; that is, because it fulfills the conditions that the definition of the beautiful establishes for the application of this predicate to something given (= x). “Participation”, in which Aristotle saw only a metaphor without exact significance, accordingly means quite simply the relationship of a case to a law-the fact that the case is logically subsumed under a law, or simply subsumption. (s.167-168)

Natorp mener at relasjonen mellom Ideer og sansbare ting er som forholdet mellom en lov og dets instanser. Ideen er predikatet man gir til tingen, svaret på hva x er. Loven er bestemmelsen av et tilfelle. I begge tilfeller er det en predikering av noe, det å finne nødvendige og tilstrekkelig betingelser for noe, og det er predikering, subsumering, han forstår “delaktigheten” som. Natorp hevder at det sansbare er ontologisk avhengig av Ideene. Han skriver:”It is [...] the law, i.e. the unity of thought-the eidos or idea that constitutes objects.” (s 90) Et partikulært tilfelle er ontologisk avhengig av loven/forklaringen som forklarer den, og det er loven som konstituerer objektene.²⁸ Det andre skjønne, det vil si det empiriske subjektet man tillegger predikatet, er skjønt av ingen annen grunn enn at det deltar i selve det Skjønne. Det empiriske subjektet tilfredsstiller betingelsene definisjonen til selve det Skjønne etablerer for å tillegge en gitt ting predikatet. “Deltar”, “tilstedeværelsen av”, “foreningen” betyr for Natorp relasjonen et gitt tilfelle har til en lov, at tilfellet faktisk er subsumert under en lov, subsumering. Det er ikke valget av termen som er viktig her, men den logiske mening Platon ville uttrykke med det, at skjønne ting er bare skjønne på grunn av, eller som en konsekvens av, “det Skjønne”. Hvilket igjen betyr det samme som på grunn av definisjonen. Påstandens begrunnelse, at noe er skjønt, må kun bli søkt etter i

²⁸ I motsetning til det syn som hevder at årsak og virkning, det som forklarer og de som forklares, er forskjellige entiteter og derfor at ting og egenskaper er ontologisk uavhengige av deres årsaker og forklaringer.

overensstemmelsen det har med en ren fundamental dom, dommen om det Skjønnes begrep. Tilblivelse må forstås logisk, hevder Natorp. En ren fastslåelse i tenkning blir kalt den fundamentale form, *eidos* (102b), tingene man bruker *eidos* om deltar i predikatet. Fra *eidos*, som predikat, får subjektet dets navn. Metaforene som brukes for å beskrive forholdet mellom Ideene og det sansbare betyr ikke noe annet enn relasjonen predikatet har til subjektet i en gyldig, logisk begrunnet, dom. I alle empiriske dommer (x er A) må man i streng identitet holde fast på den fundamentale dom (A er slik og slik) som bestemmer hva som blir tenkt om predikatet (A). Dette er det sikre fundament Platon appeler til (100d, 101d), hevder Natorp (s.168). Natorp sier at hvis dette er en tautologi, så er det i det minste prinsippet om identitet, og prinsippet om identitet har til alle tider blitt anerkjent som fundamentet for hele logikken. I følge Natorp er tenkning og kunnskap generelt ikke noe annet enn tautologier, fordi de er fastslåelser av identitet.

Det neste steg i undersøkelsen er spørsmålet om metoden for å gjøre de fundamentale dommene sikre. Metoden er deduksjon, hevder Natorp, og de fundamentale fastslåelsene i tenkning begrunner seg selv gjennom etableringen av deres interne deduktive koherens. Platon skiller mellom å gå fra antakelser til konsekvenser og å gå fra antakelse til antakelse. En ukorrekt antakelse vil gjennom deduksjon gi kontradiksjoner i konsekvensene, kontradiksjon i relasjon til ellers sikker kunnskap. For å nå et sikkert fundament må man gå fra antakelse til antakelse til man når et adekvat fundament. Et adekvat fundament vil ikke trenge ytterligere forutsetninger, det vil være en første antakelse (107b), en umiddelbar begynnelse. Hvorvidt første antakelser er mulig å komme frem til, og hva de består i diskuteres ikke, men de er nødvendige med tanke på en adekvat begrunnelse. Natorp hevder at muligheten av rene fastslåelser fører til vitenskapelige prosedyrer.

Det logiske fundament for empiriske dommer, består til å begynne med av å vise den generelle mulighet å koble sammen kontradiktoriske predikater til samme subjekt. På den måte blir renheten av de fundamentale dommene og kjeden av deduksjon strengt opprettholdt. Begrepet om "tilblivelse og undergang" består i å predikere om et subjekt til en tid at det er A , og til en annen tid at det er ikke- A , på en slik måte at begge påstandene består, både i relasjon til hverandre og til relasjonen med de fundamentale dommer som er antatt i dem. Natorp hevder at Platon viser hvordan kontradiktoriske påstander kan være

gyldig om det samme subjekt. For det første i eksempelet med Sokrates høyde i forhold til de han sammenlignes med. Sammenlignet med A, er B mindre, sammenlignet C er B større. Natorp hevder at selv om samme ting tillegges det ene eller andre predikatet, så er ikke predikasjonen avhengig av bestemmelsene som gjør B til B. Predikasjonen er avhengig av tilleggsbestemmelsene som kommer som følge av en bestemt sammenligning med et eller annet. Predikater som motsier hverandre har ingen effekt på hverandre. De tilintetgjør ikke hverandre, men gir rom til hverandre uten å møtes. Subjektet i begge påstander, B, er ikke det samme. I det ene tilfellet er subjektet B's størrelse sammenlignet med A, i det andre dets størrelse sammenlignet med C. Subjektet er den relative størrelsen som er utelukkende definert med tillegget av den andre termen i relasjonen, det vil si A eller B. I tillegg til at man simultant kan tillegge samme subjekt motsigende predikater avhengig av hva det sammenlignes med, kan også motsigende påstander tillegges samme subjekt suksessivt i samme relasjon. Da må det ene predikatet gi rom til det andre, det er tilintetgjort i subjektet. Vi bestemmer et subjekt til å være A til et tidspunkt, t1, og på tidspunkt t2 bestemmes samme subjekt til å være ikke-A. A har i dette tilfellet blitt tilintetgjort i subjektet. Det er t2 som negerer t1, det som har vært er ikke lenger. Forholdet mellom t1 og t2 er betingelsen for at man tillegger samme subjekt motsatte predikater i en identisk relasjon. Tid er separasjon i (logisk) bevissthet. Denne ikke-væren, at subjektet ikke lenger er A, blir fremsatt i tenkning. Væren og ikke-væren har ingen stabil mening utenom positive og negative påstander i tenkning, hevder Natorp. Ikke bare er motsigelser umulig for rene påstander, det er også umulig i anvendelsen av de rene påstander til det gitte. "Det gitte" betyr alltid erfaringen for Platon, hevder Natorp. I empiriske dommer gjør ingen motsigelser seg gjeldene, for motsigende predikater treffer ikke på hverandre, siden det er en forskjellig relasjon. Eller så gir et predikat rom til et annet. I ingen av tilfellene må begge, predikatene, kjempe i samme logiske posisjon. Det er på grunn av den temporale separasjonen at de er satt i forskjellig logisk posisjon. Når Natorp kommenterer innvendingen i 103b, at ting blir til ved sine motsetninger, sier han at: subjektet med predikatet A blir til det samme subjektet med predikatet ikke-A. Predikatet A blir ikke til ikke-A, A forblir A, ikke-A forblir ikke-A, i seg selv og "rundt oss", det vil si i rene dommer og i empiriske dommer (s. 170-171).

Selve bestemmelsene mangler fremdeles. De må være ubevegelige, både i rene og empiriske påstander. Når en bestemmelse forsvinner fra et subjekt blir den ikke tilintetgjort, men flytter

seg til en annen posisjon. Selve *eidos* går ikke til grunne, dette vises i det fjerde udødelighetsbevis som har det som forutsetning, fordi beviset ellers ikke ville gitt noe mening, hevder Natorp. Man kan ikke bestride bevisenes logiske fundament, men man kan bestride om sjelen, livsevnen, er *eidos* av dette slag. Et *eidos* som må forbli uendret kvantitativt sett, og kun flytte seg fra en posisjon til en annen. På grunn av den logiske forutsetningen, at predikatene ikke endrer seg, må det at noe blir til bli forstått som forandring i posisjoner til uforanderlige bestemmelser. De ultimate subjektene er intet annet enn posisjonene ledige i seg selv, de som bestemmelsene alternerer med. Ytterligere bestemmelser vil være bestemmelser som kan endre deres posisjon, de er ikke bundet til en bestemt posisjon. Natorp mener at rom og tid er den rene tankes konstruksjonsmetode. Angående rom sier han (fritt oversatt): Antakelsen man kommer frem til er at rom, som det ultimate “dette”, det vil si som det ultimate subjekt kvalitative bestemmelser kan bli tillagt, og som er det ultimate vedvarende, er systemet av posisjonene som bestemmelsene, Former eller Ideer, går inn og ut av. Rom er den væren som “mottar” alt, som alltid forblir det samme, som aldri forlater sin funksjon (et rent system av posisjoner), som aksepterer all form men aldri har noen selv (det er “uformet” av alle ideer, dvs. formasjoner som det er antatt å motta). Dette er den væren i hvilken kopiene av de rene bestemmelsene i tenkning er avtrykt. Eksplisitt formulering av dette finner vi ikke i *Faidon*, men alle premissene for konklusjonen er tilstede der, hevder Natorp. Uttrykkene “det som mottar”, “bæreren av former eller ideer” brukes gjentatte ganger i 103-105 (s. 171). Det er rom som prinsipp for fremtredelsers orden som gjør mulig en bestemmelse av empiriske påstander. Kun ekstrem eller absolutt relativisme kan tilbake vise det, hevder Natorp.

Fremdeles har Platon en ultimat mål, å forbinde forskjellige bestemmelser i tenkning i det samme subjektet. Enkelte bestemmelser, for eksempel “trehet” og “det odde”, “varme” og “ild” er så tett knyttet sammen at en bestemmelse som kontradikterer den ene vil også være inkompatibel med den andre. At en individuell sjel er udødelig benekter Natorp, det som er av logisk interesse er at bestemmelsene selv ikke går til grunne, de forblir uforgjengelige, selv i tilblivelse og forandring, og ikke bare i rene fastslåelser i tenkningen (s. 173). Noe sansbart kan ikke gi oss grunnen til at biljard kulene beveger seg ved støt i gitte retninger. Grunnen til at de beveger seg i gitte retninger er loven som bestemmer hvordan energier blir overført i kollisjoner, slik at den totale sum av energi blir bevart. Loven definerer betingelsen

for subsumeringen av det gitte tilfellet under loven. Når vi hevder at en gitt hendelse faller under en lov, er det loven selv som avgjør om det er rett å sette tilfellet under loven.

Når Natorp diskuterer *Symposion* har han også der en uortodoks tilnærming. Både Devereux og Fine hevdet at ideene ikke var immanente i *Symposion*, men de var uenige om dette når det kom til *Faidon*. Natorp derimot hevder at det i *Symposion* er en progresjon med tanke på immanens, i forhold til *Faidon*, og at det metafysiske a priori blir overvunnet av det transcendentale a priori. Det er immanens som er det sentrale i undersøkelsen i *Symposion*, hevder han. Målet i undersøkelsen er visdom (202a), noe Natorp mener er ren bevissthet. På samme måte som Eros ikke er det Skjønne, men har det som mål, har heller ikke filosofen visdom, men har det som et mål. Natorp mener at *doxa* representerer bruken av kunnskapens rene funksjon, men forutfor utviklingen til logisk bevissthet. Filosofi er noe mellom vitenskap og ignoranse (203e). Natorp mener mellom stadiet representerer bestrebelsen å komme fra ignoransen man er klar over til vitenskap, det belyser logisk refleksjon. Eros er hverken god eller dødelig, men noe imellom (202e), noe imellom det gudommelig og det dødelige (ideer og fremtredelser) som gjør at de kommer sammen. Når ideer og fremtredelser kommer sammen, uten at de blandes, skjer det i en systematisk kobling. Denne koblingen, *dialektos*, er den dialektiske meditasjonen gjennom hvilken ideer og fremtredelser, i en streng logisk gjensidig relasjon, konstituerer det intellektuelle univers.

I *Faidon* begynner man med ideene og deduserer, i *Symposion* begynner man med de partikulære ting for å nå den ultimate idé. Det er en generell prosedyre for induktiv kunnskap som blir belyst, “fra en til to, fra to til alle”²⁹(211c). Natorp mener det er kunnskaps tilegnelsens tre naturlige steg. En begynnende fastslåelse, fastslåelse av det andre i relasjon til det ene, relativ fastslåelse, og foreningen av det som var skilt i det forrige steget. Da har man en ny fastslåelse og må repetere stegene til høyere nivåer osv. Oppstigningen blir nå delt i fire vesentlige stadier. Det første stadiet i kunnskap er i den fysiske verden, der man til å begynne med samler de partikulære regularitetene man finner i den. Samlingen er rettet mot en lovmessig orden som omfatter hele den fysiske verden. Natorp mener at det her blir klart at “det Skjønne” betyr lovmessig orden (s.182). Det neste stadiet i oppstigningen er i sjelen.

²⁹ Dualitet ble ofte i antikken brukt for å henvise til det andre.

Man ser det skjønne i moralitet og lover, spesielt ser man det i institusjoner, utdanning. Også her er målet å forstå de gjennomgående interrelasjonene og koherensen i alt dette. Det tredje stadiet leder til vitenskapenes skjønnhet. Her er kunnskaps tilegnelsen på et teoretisk nivå, for å finne lovmessighet i alle retninger, ikke bare basert på en vitenskap. Det er på dette stadiet filosofen er, filosofen som generer påstander og kjeder av tanker i undersøkelser. På det siste stadiet “ser” man vitenskapenes enhet, dets unikhet (210d), i dets ultimate fundament av enhet, Ideene, i dette tilfelle det Skjønnes idé. Natorp mener det Skjønne alltid representerer det lovmessige, så “det ene” Skjønne må nødvendigvis henvise til selve lovenes lovmessighet.

Det Skjønne i seg selv er ikke noe forgjengelig eller bevegelig, det er ikke relativt eller subjektivt, det er heller ikke påvirket av betingelser som rom og tid, det er ikke noe legemlig. Det er heller ikke en partikulær vitenskapelig påstand, ingen partikulær vitenskap, men likevel er det objekt for den ultimate vitenskapen. Det Skjønne er ikke en bestemt Idé, men selve Ideen hevder Natorp. Ikke en lov men Loven, selve lovenes lovmessighet, som uforanderlig ligger til grunn for enhver partikulær lovmessighet til alle partikulære vitenskaper. Det er også grunnen til at oppstigningen må forgå steg for steg gjennom vitenskapene til man når den ultimate forening, og følgelig generalisering. Man når ikke det ultimate punkt uten å foreta den induktive vei beskrevet her, den rette guttekjærlighet (211bc). Objektet for den ultimate kunnskap står over alle partikulære kognisjoner til partikulære vitenskaper, men bare som den ultimate lov av den ene kunnskap, den ene vitenskap. De partikulære kognisjonene er tilfeller av den ultimate lov (i den strenge betydningen av “deltar”) (211b). “Det Skjønne” er ikke en bestemt proposisjon eller vitenskap, men den ultimate lov for alle vitenskapelige fastslåelser og all systematisk koherens av slike fastslåelser i vitenskapene. Det Skjønne er det ultimate grunnlag for begrunnelse av alle begrunnelser. Så det er ikke ett prinsipp eller en hypotese, men selve prinsippet og selve hypotesen. Det er over objektene og vitenskapene, men bare fordi det på samme tid forankrer alle objekter og all vitenskap. Det er derfor det Skjønne er bare tilgjengelig gjennom vitenskapens vei, i den ultimate induktive oppstigning fra “de mange” vitenskaper til “den ene” vitenskap. Natorp mener dette er det samme som den ubetingede betingelse vi finner i *Staten*. Begrepene er tett knyttet sammen hos Platon med noen små forskjeller, i følge Natorp. I det lovmessige fremhever det Skjønne den harmoniske enheten

til kosmos, den gode orden, enstemmigheten, naturens samhold. Det Gode fremhever bevaringens mening, av identisk vedbliving og fasthet i det evige. Det Gode fremhever selve den fundamentale enheten, mens det Skjønne fremhever relasjonen av enheten til mangfoldet, og måten relasjonen produserer gjensidig harmoni i mangfoldet (s. 183). At det Skjønne fremtrer som noe “i og for seg selv” henviser bare til motparten av den relative posisjoneringen, fastslåelser som kan endre med endring av relasjonen. Så “i og for seg selv” i 211b henviser til bestemmelsen av absolutte fastslåelser. Likevel er ikke det Skjønne tilgjengelig i rom og tid, det er ikke tilgjengelig i en annen verden, det er derimot tilgjengelig gjennom vitenskapelig kunnskap som går steg for steg i metodologisk induksjon fra det sansbare. Retter man blikket mot det Skjønne vil man kunne generere sanne dygder og ikke bare kopier, og følgelig ta del i det udødelige mens man fremdeles er dødelig (212a). Det Skjønne er ikke en uutsigelig livsfjern ting. Det er et prinsipp som er begripelig i tenkning, og i induktiv progressiv kognisjon, og fruktbar i jordisk aktivitet. Det Skjønne er ikke enda en tanke, men kilden til alle tanker. I *Symposion* er ikke søken etter kunnskap om Ideene gjenerindring, det snakkes ikke om “her og der”, men den genereres i konstant selvfornyelse hvor bevissthet alene lever. Gjenerindingslæren forkastes ikke den bare utdypes. Loven som går lengre enn partikulær likhet til objekter og kunnskap om partikulære objekter, transformerer objekter til særegne produkter av tenkning.

5. Konklusjon

Jeg har aldri forstått hvorfor separat eksistens i seg selv er evidens for at det er ontologien som er det mest fundamentale i idélæren. For Aristoteles og Devereux virker det å være slik. Vi har begreper som “sirkel”. Det finnes ingen perfekt sirkel i det sansbare, men likevel gir begrepet “sirkel” og andre matematiske begreper oss en viss kunnskap om det sansbare. Begrepet vi har om “sirkel” kommer fra refleksjon over de tilnærmet sirkulære objekter vi har persipert. Newtons lover og Einsteins relativitetsteori er ikke i det sansbare men de gir oss en viss kunnskap om det sansbare, selv om de viser seg å ikke være helt korrekte.

Vi har sett at det er det sansbares uorden som fører til Ideene, det er det sansbare som vekker lysten til å undersøke. Mitt inntrykk har alltid vært at for Platon begynner kunnskap med erfaringen. Den kritiske tolkningen til Natorp støtter opp om det. I *Symposion* virker det som om det er helt nødvendig å se skjønnhet i legemer, handlinger og kunnskaper for å se/gripe Ideen det Skjønne. I *Faidon* hevdes det at man ikke skal/kan fjerne seg helt fra sansene, bare så langt som mulig. Vi har også sett at det var gjennom de mange like ting at man hadde fått tilgang til selve det Like. I *Staten* kan man tolke linjelignelsen dithen at de lavere erkjennelsesteoretiske stadiene er nødvendige får å nå de høyere. De forskjellige stadiene i linjelignelsen blir betegnet med forestilling, tro, gjennomtenkning og fornuft/forstand. Selv om den kommer fra Platon selv er den tre delte definisjonen på kunnskap fremdeles noe alle kunnskaps teorier må ta hensyn til, sann, velbegrunnet oppfatning. Det er en parallell mellom betegnelsene på stadiene i linjelignelsen og definisjonen på kunnskap. Forestilling og i hvert fall tro viser til oppfatning, den subjektive betingelse. Gjennomtenkningen viser til velbegrunnethet, evidensbetingelsen, og fornuft til sann, den objektive betingelsen. I så måte er betegnelsen av de forskjellige stadiene i sin natur epistemologiske.

I *Symposion* er diotimatalens gjenfortelling ment å beskrive hvordan et menneske individ kan få innsikt i Ideene, hvordan Ideen det Skjønne erkjennes. Når Devereux hevder at beskrivelsene av Ideene i *Symposion* 211b, “i og for seg selv”, vitner om en direkte benektelse av immanens, så legger han ikke nok vekt på hensikten til teksten. I 211c er det tydelig at det den vei man må gå for å erkjenne Ideer som beskrives. Nødvendigvis må man se skjønnhet enkeltting, handlinger og kunnskaper. Men for å gå fra erkjennelse av skjønnhet

kunnskaper til erkjennelse av selve det Skjønne, må man ha en erfaringsmengde, og ikke ta hensyn til noe enkeltting i erfaringsmengden, men beskue den fra et fugleperspektiv for å se det Skjønne i seg selv. ”I og for seg selv” henviser på en måte til erfaringsmengden siden det er den som gir data, men det er en filtreringsprosess som gjør at ”i og for seg selv” må sees på som noe annet enn en direkte beskuelse av erfaringsmengden. Det er hva dataene har til felles, de nødvendige og tilstrekkelige betingelser, det henvises til med ”i og for seg selv”. Devereux vektlegger det aller siste stadiet, som det hevdes flere ganger at de færreste vil nå. Når det siste stadiet i den induktive oppstigning beskrives, fra skjønne kunnskaper til selve det Skjønne, viser det at ingen partikulær *f* kan gjøre noen endring på selve *F*. Men vi har sett Natorp vise at det er gjennom induksjon, fra en til to, fra to til alle, vi har mulighet til å erkjenne ideer. Vi må ikke til en annen verden for å oppnå kunnskap. Det at sjelen er i ro, kan bety at det ikke kommer partikulære *f* til bevisstheten når den undersøker. Bevisstheten har erfart mange partikulære *f*, uten erfaringen er det ingen grunn til undersøkelse. Men når det skal undersøkes hva selve *F* er må sjelen være i ro³⁰, det behøver ikke bety noe annet enn at sjelen, når den undersøker, ikke lenger kan ha en direkte bevissthet om noe partikulært *f*, eller at det ikke lenger kan komme nye partikulære *f* i ens bevissthet, dersom man vil finne ut hva selve *F* er.

Idélæren sa ingenting om tingenes delaktighet i Ideene, i følge Aristoteles. Både Aristoteles og Devereux mente idéalæren var en to verdener teori, hvor kunnskap og tro utelukket hverandre, var om forskjellige ting. Ideene er på en sterk måte ontologisk uavhengige av sine deltakere, og dermed også mer virkelig, har en høyere væren, enn de sansbare tingene de er duplikasjoner av. Enhets problematikken løses av Devereux ved å skille de transcendent Ideene fra de immanente kopiene. Ideen er en, og kopiene etterligner og deltar, men Ideen er ikke berørt de immanente kopiene. Men vi har sett at det er en positiv relasjon mellom det sansbare tilnærmet like og selv det Like.

Natorp vektlegger at det er fra det sansbare vi må starte dersom vi skal få kunnskap om Ideene. Han kommenterer også at de som hevder vi ikke kan ha kunnskap om det sansbare, ikke har forstått hvorfor det ble postulert Ideer. Han hevder at det aldri var meningen å skille

³⁰ Jfr. *Faidon* 79b.

Ideene fra det de skulle forklare, det sansbare. Ideene gir et fundament, en arketype, som det sansbare kan refereres tilbake til når man tillegger tingen et gitt predikat.

Hvis ideene er hypoteser kan ikke idélæren tilhøre en klassisk fundamentalisme. I klassisk fundamentalisme kreves det et epistemologisk fundament av ufeilbarlige basis oppfatninger som den epistemologiske overbygningen støtter seg på. I en type ikke-klassisk fundamentalisme godtas det at basis oppfatningene kan være feilbarlige, men fastholder likevel at de er selvbegrunnede og at de utgjør det epistemologiske fundament. Platon representerer en form for lokal skeptisisme, dvs. han er skeptisk i forhold til bestemte kunnskapsområder, men han representerer ikke en global skeptisisme som er skeptisk til muligheten for kunnskap generelt. Mitt inntrykk er at idélæren, med tanke på begrunnelse, har elementer i seg fra klassisk fundamentalisme, ikke-klassisk fundamentalisme og koherens teori. Det virker som om koherensen vektlegges mest og ideene er hypoteser, men det Gode, det Skjønne og de primære relasjonsbegreper fungerer som et ufeilbarlig fundament. De resterende Ideene, predikasjonene, vil endre seg når vitenskapen endrer seg.

Med tanke på at ny viten vil oppstå stiller den kritiske tolkning sterkt. Natorps tolkning behøver ikke beskymre seg for at relativitetsteorien kommer til å bli tilbakevist. Det er forventet, prinsippene vil endre seg når vitenskapen endrer seg, Ideene er kun hypoteser. Hvis de vitenskapelige metodene, og muligens naturlovene³¹, endrer seg, så er ikke Ideene én i den kritiske tolkningen. Hypotesene må forkastes. Logikken derimot vil etter mitt skjønn alltid bestå. Konjunktene, disjunksjonene, antescendentene, konsekventene vil endre seg, men konjunksjonene, disjunksjonene, kondisjonalene og bikondisjonalene vil bestå. De vil ha sin gyldighet selv om det ikke fantes konjunker osv., men de ville ikke hatt effekt. Metodene endrer seg, er ikke én, mens logikken består, er én.

På meg virker det mer troverdig at det sansbare og det tenkbare er to elementer i kunnskap og tenkning, enn at de er to forskjellige ting i den klassiske idélære. Aristoteles har ikke til hensikt å gjøre rede for idélæren. Han er mer opptatt av å gjøre rede for sitt eget system, noe som burde vektlegges mere enn hvor lenge han studerte hos Platon.

³¹ For eksempel at ting tiltrekkes av en bestemt ting.

Mitt inntrykk er at den kritiske tolkningen av Idélæren gir en bedre forståelse av idélæren enn den tradisjonelle tolkningen. Den har absolutt støtte i tekstene, og den gir oss grunner for å hevde at vi kan ha kunnskap om det sansbare, noe de fleste vil hevde var Platons hovedgrunn for å postulere Ideer. Ideene som bestemmelsens prinsipper kan ikke bli skilt fra det som er deres funksjon å bestemme, sansbare ting og innholdet i sansepersepsjonen.

Kildeliste

Aristotle. *The Complete Works of Aristotle, volume two*, ed. Barnes, Jonathan. Princeton University Press, Princeton 1995.

Devereux, Daniel T. "Separation and Immanence", i Fine 2003, s. 192-214.

Fine, Gail. *Plato 1. Metaphysics and Epistemology*, Oxford University Press, New York 2003.

Natorp, Paul. *Plato's Theory of Ideas. An Introduction to Idealism*, oversatt av Politis, Vasilis. Academia Verlag, Germany 2004.

Platon. *Platons samlede verker bind IV*. Vidarforlagets kulturbibliotek, Oslo, 2001.

Plato. *Plato Complete Works*, ed. Cooper, John M. Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge 1997.

Ross, David. *Plato's Theory of Ideas*, Oxford University Press, Oxford 1966.

Scott, Dominic. "Platonic Recollection", i Fine 2003, s. 93-124.